岩波講座　東洋思想　第一二巻

東アジアの仏教

岩波講座■東洋思想　第一二巻

東アジアの仏教

岩波書店

編集委員

長尾雅人
井筒俊彦
福永光司
上山春平
服部正明
梶山雄一
高崎直道

目

次

Ⅰ 東アジア仏教思想史……高崎直道 1
——漢訳仏教圏の形成

Ⅱ 東アジア仏教思想の展開

1 中国仏教の形成……平井俊榮 35
2 天台……新田雅章 63
3 華厳……木村清孝 87
4 禅……石井修道 113
5 浄土……正木晴彦 137
6 朝鮮仏教……鎌田茂雄 165
7 日本仏教……末木文美士 189

Ⅲ 東アジア仏教思想の特質

1 漢訳仏典論……丘山新 223
2 仏性論争……田村晃祐 241
3 倶舎と唯識の学……竹村牧男 261

4 本覚思想の形成……柏木弘雄 281
5 密教の展開……三崎良周 297
6 戒律と清規……沖本克己 323
7 法華思想の展開……丸山孝雄 339

装幀　万膳寛

I

東アジア仏教思想史

——漢訳仏教圏の形成

高崎直道

一　三種の仏教圏

わが国において仏教はしばしば「三国伝来」といわれて来た。いうまでもなくそれは、仏教が釈尊の故国インド(天竺)に端を発して、中国(唐)経由で日本(本朝)に伝わったということで、仏教東漸のはるかな道を想起させる。この中国経由ということは、日本仏教の性格を決定する大きな要素となっている。それは漢訳された仏典を聖典としているということであるが、同じ条件は朝鮮の仏教にもあてはまるほか、ヴェトナムの仏教も同様である。ここに言う東アジアの仏教とは、この漢訳された経典を聖典とする仏教、漢訳仏教の謂にほかならない。

仏教を今日類型的に見ると、この漢訳仏典に依る東アジアの仏教のほかに、スリランカを中心に東南アジアに広まる南方仏教圏と、チベットからモンゴルに伝播したチベット系仏教圏がある。このうち南方仏教圏はパーリ語とよばれる聖言によって書かれた阿含の経典を所依とし、チベット系仏教はチベット語に翻訳された経典に基礎を置いている。すなわち三類型は聖典の用語の別によるものであるが、さらに内容的には、南方仏教が長老派仏教(Theravāda 上座部)であるに対し、あと二者は大乗仏教に属する。三種の類型は仏教の側の歴史的伝播状況によるものであるが、それに加えて仏教を受容した側の文化状況による影響も大きい。とくにそれは中国文化という高度の異質文化圏との接触の下に形成された東アジアの仏教の場合に著しい。

いま東アジアの仏教の特色を考えるにあたり、他の二つの仏教圏の形成状況を概観して比較の手がかりとしてみよう。

仏教はインド文化の産物である。中国とならぶこの古代文明はマウリヤ王朝によるインド統一を契機として南に北にその影響を周辺地域にひろげ、次第にインド文化圏とよばれる世界を形成する。その範囲は北はガンダーラ、アフガニスタンを超えて中央アジアの諸地域に至り、南はスリランカにはじまってインドネシア、インドシナに至る東南アジアの全域にわたる。それらの地域では七、八世紀に至るまでインド人の植民がつづき、インド系の王国が成立した。周辺諸民族はその下でインド文化に浴して文明化した。この状況はイスラームの進出によって終止符をうたれるが、東南アジアには今日もなお、たとえばラーマーヤナ伝説を伴う歌舞・演劇の伝統文化としてその影響がのこっている。

仏教はこのインド文化圏にヒンドゥー教と一緒に広まったのであるが、その伝播の様相には若干の相違があったと推測される。それは仏教が交易商人の間に信者をもっていたため、都市から都市へといち早く伝わったことと、出家の教団が積極的な伝道を行ったことによると思われる。出家者という文字通りインド社会から一種距離をもつ地位にある者の存在が、風俗習慣の異る異民族への布教を可能としたものであろう。他方ヒンドゥー教の伝播にはヒンドゥー教徒たるインド人社会自体の進出、植民を必要とした。

ところで、このインド文化圏における仏教は他面ではインド文化そのものであって、その用いられた経典はインドの地方語、後になればサンスクリット語で書かれた。人の交流についても、たとえば後年中国に来て訳経三蔵として活躍する亀玆（きじ）国生れの鳩摩羅什（くまらじゅう）は、少年の時カシュミールに修行に行っているし、多くのインド僧が中央アジアに滞在しており、その人々がまた中国に来ている。（訳経僧で竺を姓としてよばれている人々はインド僧またはその弟子である。）ガンダーラに都をおいた大月氏の貴霜（クシャーナ）王朝の支配下では、ガンダーラ語が公用語であり、仏典もまたガンダーラ語が聖典語の地位をもってい

たのではないかと思われる。同様の状況は東南アジアにもあり、ベンガルとスヴァルナブーミ(ビルマ)、さらにスマトラや扶南(カンボジヤ)に及ぶ地域は海路容易に往来が出来、インド僧は常に出入りしていた。梁の武帝が招聘した真諦三蔵も扶南にあって名声が高かったが、その出身は西インドのウッジャインであった。扶南やスマトラは中国人求法僧たちの天竺にわたる拠点となっている。さらに現在の南方上座部も、スリランカ・ビルマ・タイ・カンボジヤの諸地域において、それぞれの国の文字で聖典を書き記しているが、言葉自体は同一のパーリ語である。しかもこのパーリ語は南方上座部発祥のスリランカの土着のシンハラ語ですらなく、西紀前三世紀ごろその地に仏教を伝えた西インドの教団用語――マガダ語に西インド方言の加わったもの――を聖典語として固定したものである。こうして見ると、インド文化圏の仏教は現代の南方上座部も含めて、インド仏教の延長線上にあるといえよう。その意味では、南方仏教は、今日まで出家教団が存続し、サンスクリット語で書かれた大乗仏典を伝持しつづけているネパール仏教と変るところはない。

なお、南方上座部の仏教はイスラームの侵攻後にも東南アジアに生き残り、というより、むしろその後で今日の勢力を築き上げたのである。それ以前に東南アジアに有力であったのは後期インドの仏教で大乗仏教と密教であった。とくに後者はヒンドゥー教との混淆というか密着度が強く(たとえばボロブドールの遺跡に現われるような)、そのためにかえってインド人社会の消滅と運命を共にすることとなったのではないかと思われる。それに対して、上座部は旧いインド仏教の伝統を保ち、出家の教団組織を強固にしていたことがその後の仏教復活の力となったのではなかろうか。とにかく、インド本土ベンガルにおいて一三世紀に出家教団の拠点を失って仏教が消滅したことに象徴されるように、インド文化圏内にあっては出家教団の存続は仏教存続に不可欠である。在家信者の組織をもたなかった仏教は頭を

失うと、ヒンドゥー社会に埋没せざるを得なかったのであろう。

次にチベットの仏教圏であるが、この地はインドの隣とはいえ、険峻な山の障壁の故に、七世紀になってチベット人社会に国家が形成されるまでインドとの交渉はなかった。しかしそれ以後チベットは、ネパールおよび中国の双方から他の文物にまじえて仏教を輸入することになる。チベット人はインド系の文字を手本にチベット文字を作り、仏典を訳出した。仏典はインドからも中国からも入ったが何れもすべて翻訳された。これは東南アジアの諸国とも、また東アジアの中国以外の諸国とも異る、チベット独自の現象で、これによって、古代文明国に挟まれながら、その文化圏から独立した仏教文化圏の成立を見た。ことに中国との間では、しばしばその政治的支配下もしくは影響下にあったにかかわらず、文化的独立を保ったのは偉観である。他方、インドとの間はひたすら仏教を通じての関係で、ことに中国系仏教との論争に勝利して以来、インド僧の渡来が相継ぎ、経論も続々と翻訳された。インド本土での仏教消滅後は、後期インド仏教の伝統を継ぐ貴重な存在となった。チベット語訳仏典によるチベット仏教は、後に元朝モンゴル人の受容によってさらに内陸アジア一帯にひろがり、モンゴル訳の聖典を生み、また清朝の下でその出身のマンチュリヤ語訳まで作られた。しかし教学、教団の基本はチベット仏教で、その意味で全体をチベット系仏教もしくは端的にチベット仏教とよぶことが出来るであろう。

右二種と対比して東アジアの漢訳仏教圏では、仏教が母胎となった文化圏を離れて、既存の異質な文化圏に移植された点にその特色の淵源が見いだされる。そこに在地の文化との衝突、融和、相互影響、それに加うるに強力な政治権力による支配、妥協等の諸条件の下に、仏教は故地インドに比べて大きく変容した。さらに中国からその周辺の諸国に伝播するに際して変容の度合を深めたが、一度漢訳された仏典が東アジアの全域にわたって聖典として尊重され、各国語への翻訳が行われなかったことも特記す

べきかも知れない。しかし、要するにそれは中国文化の強大な影響力であり、東アジア諸国がすべて中国の漢字文化圏の中にあったということに他ならない。さらに、仏教の伝播が古代における中国の冊封体制の下に多分に政治的意味を荷っていたことも、東アジアの仏教の特色として附言しておく必要があるであろう。

二　中国における仏教受容

中国への仏教初伝については、後漢明帝の永平一〇(西暦六七)年、大月氏国から迦葉摩騰と竺法蘭が洛陽に来り、『四十二章経』を伝訳したのにはじまるという伝説が従来広く行われていた。今日知られるところでは、これは慧皎の『高僧伝』を初出とする後代の創作ということであるが、それとは別に『後漢書』には明帝の感夢求法説があり、永平七年、夢に金人を見て使者を西方に遣わして浮図(仏教)を求めさせたという。これも事実の記録とは考えられないが、明帝の異母兄に楚王英があり、この人物が仏教を信仰していたことは事実と認められる。さらに遡って、中国の史書中、最初に仏教に関説したものとして、前漢哀帝の元寿元(前二)年に、博士弟子(学官の名)の景盧が大月氏の使者伊存から仏経を授けられたという記事がある。これも事実であろうが、これだけでは仏教が伝わったことにはならないであろう。これに対し楚王英に関する伝承は、西暦一世紀の後半に仏教がすでに何らかの形で受容されはじめていたことを示す。後代の中国史家は、明帝の名を挙げることによって仏教の伝来を公認させたのであろう。

右の伝承のように、中国への最初の仏教伝播は西域すなわち中央アジア経由のもので、その状況を作

り出したのは中国の側でいえば前漢武帝以来の西域経略であり、中央アジアで言えば大月氏国の存在であった。仏像や経巻はその支配下の胡人社会に普及し、その先端が中国の版図内に達したということであろう。

ところで、中国人は仏教に対してどのような関心を抱いたのか。一つには金人とよばれている仏像の存在が目を惹いたことと思われる。そして、それを祀る所以のものは、黄老に対すると同じ不老長寿の願いであったらしい。さきの楚王英に関する記録は、かれが黄帝、老子と並べて浮図を祀ったという。また伊存から聞いた釈迦の伝記に対する注記では、老子が西のかた関門を出て、西域をとおって天竺に行き胡を教化したのが釈迦だったのではあるまいかと推測している。この老子化胡(けこ)の伝説はその後も次第に発展し、道教と仏教の間で釈老の優劣争いとなって次第に釈迦の年代を引上げてみたり、『老子化胡経』を作成したりするようになる。ともあれ、仏教の教義に何らかの形で老子の教えとの近さを感じたことが仏教への親しみをもたせたのであろう。これは後々までも仏教を老荘の思想によって解釈する、いわゆる格義仏教の形成から、さらには禅宗の形成に至るまで、長く影をおとすことになる。老荘の側も、仏教の影響のもとに教団組織の結成があり、経典の編集があって道教、道蔵として発展するようになる。

仏教の老荘との結び付きの必然性は仏典の漢訳にあたっても見られた。異国語で書かれた異質の文化を先ず自国語に訳すことによって理解しようとしたのは、中国人の自己の文化に対する自負心のなせる業であろう。これは当時までの仏教にとって画期的なことだったにちがいない。中央アジアの仏教も多くはインド語の仏典に依っていたらしいし、于闐(コータン)語の仏典もあるが、元を正せば同族のアーリヤ系の語であってインド語からの言い換えにそれほどの困難はない。これに対し、中国語は文化が異質という上

に、全く性格の異る語族に属する。その困難を克服するために、先ず老荘の用語を借り、必要に応じて説明を加えるという方法を採用せざるを得なかった。

訳経の歴史は二世紀中葉の安世高にはじまる。かれは安息国の出身で後漢桓帝(一四七―一六七在位)の時に来朝、口解、文伝つまり講義や翻訳によって仏法を広めること三十余年、大きな徳化を与えて人々に慕われ、菩薩とよばれた。その訳書は現存最古の訳経記録集たる『出三蔵記集』によれば三五部四一巻とされるが、確実なところでは十数部が今日も伝わっていて、その業績を知ることが出来る。禅定の実修法とか教理綱要書風の経典が多く、文字通り仏法の普及に役立てられたものと思われる。その代表的なものに『安般守意経』『陰持入経』などがある。前者は安般(ānāpāna)すなわち入息(āna)と出息(apāna)の複合語で、出入息を調える禅定の初歩としての数息観をさす。守意は調息によって意を抑制・安定させること、つまり定、三昧を意味する。この経は数息観にはじまり三十七菩提分法を順次教えている。調息による守意は老荘の教えにもあり、それと類似するものとして説明もされ、受容されたものであろう。音写と意訳の両方を適宜用いることは以後も訳経の伝統となった。安般は訛音ではあるがインド語の仏典が安息国でも行われていたことの証拠であろう。『陰持入経』は五陰と十八界と十二入による一切法の綱要書、つまりアビダルマの一種である。安世高は厳仏調のような弟子を得て、その仕事を後世に伝えることが出来た。訳経とならんでこうした人脈もまた仏教の伝播に大事な要素である。

安世高についで訳経史上重要なのは支婁迦讖である。かれは月支国すなわち大月氏(貴霜王朝)の出身で、桓帝の末年に来朝し、霊帝の代(一七八―一八九)ごろ『道行般若』『般舟三昧経』『首楞厳経』(欠)等の大乗経典をはじめて訳出した。ここに中国仏教は安世高の伝えなかった別種の仏教を受け容れることになったが、現在考えられるところでは、これらの大乗経典はインドで出現して間もないもので、

同類のものが次々と作られつつある時代であった。こうして中国仏教は、以後、次々と新旧諸種の経典の洪水に見舞われ、訳経と、その整理(入蔵・経録作成等)、そして教説の分類(教判)・解釈におわれることになる。

支婁迦讖の仕事は弟子の支亮を経て支謙に継承される。支謙は後漢末の難をさけて呉にわたり、呉の孫権の保護をうけて訳経に従事し、『大明度経』(『般若経』の異訳)のほか『阿弥陀経』『維摩詰経』などの大乗経典を訳出した。支謙は仏教を江南に伝えた点で重要であるが、同じ仏法弘通の功績を康僧会にも帰さなければなるまい。かれは呉都建康に建初寺を立て、講経に意を注いだ。康僧会は康居国(サマルカンド)出の家に生れ、父と共にインドから交趾(交州)にわたり、一〇歳の時父を失って出家したという。交趾の仏教はおそらく南海経由の伝播で、そこにもインド僧が多くいたのであろう。呉は南海交趾までをその版図内もしくは影響下におき、そことの交易を通じて仏教も入ってくるようになった。康僧会はその最初の人と見られる。

後漢末三国の動乱期は中国古代の一変革期で、思想的には儒学に代って老荘・道家の学が盛行し、五斗米道などの世直し運動のイデオロギーともなり、また民間の宗教を広く吸収して、道教として定着するようになる。仏教はこのような気運に乗じた感もあって、つづく西晋、東晋にかけて社会的にも定着し、教義解釈も老荘的な理解ではあるが発展するようになる。とくに支婁迦讖にはじまり支謙らに及ぶ『般若経』類の相継ぐ訳出は、この大乗仏教の空の教義に老荘の無とか道とかの教えとの親近性を見いだし、その線に沿って仏典を解釈する格義仏教の盛行をもたらした。訳経の面では敦煌菩薩と称せられた竺法護(敦煌出身であるがインド僧の下で出家したのでかくよばれた)が二六六年から三〇七年にかけて活躍し、鳩摩羅什以前で最高の訳経僧として名をとどめている。

竺法護の晩年、四世紀初頭、晋は胡族の乱入で都長安を放棄し(三一六)、東南に移って東晋となる。代って中原にはいわゆる五胡による十六国が併立、継起し、ここに南北対立の時代に入る。この時代の仏教はその中国化にとって一つの転機を迎えた。その第一は胡族の歴代王朝による仏教の崇敬、仏僧の重用であり、第二はその政策と関係するが漢人の出家の公認と、教団体制の形成である。この面で最大の功労者が仏図澄であり、またその後を継いだ釈道安である。

仏図澄は本姓帛氏といわれ、亀茲国の出身と推定される。洛陽に来た時(三一〇)百歳を自称していたというから、既に老人であったことは間違いないが、神呪をよくし神異をもって聞えていた。後趙王石勒はそれを聞いて招聘し、軍事政治の顧問として、その神異の術を利用したという。しかし仏図澄の方も石勒やその子石虎による重用を利用して仏寺の建立、仏教行事の普及につとめ、さらに漢人の出家を石虎に公認させた。これは仏教の定着に大きな力となった。また、厳格な戒律の実践者として尊崇され、その感化の下に多くの弟子が集った。その弟子たちの中に、釈道安があり、また泰山にこもった僧朗、格義仏教の第一人者竺法雅などがいる。

釈道安(三一二―三八五)は漢人出身の最初の偉大な仏教者である。かれは前秦苻堅の帰依をうけて北地における仏教教団の確立に貢献しただけでなく、多くの弟子たちを南地に派遣して教団を広めたという。その弟子に盧山の慧遠が出て、次の時代における実践的仏教発展の礎となった。

道安は経典解釈学と訳経の記録の整備という点で、今日仏教史上最大の貢献者のひとりと見なされているが、教団規則の確立という点でも逸することは出来ない。講経の作法とか、食事など僧衆の生活作法、布薩・悔過等の儀式の作法などは、道安の制定するところが後代の範となっている。なお、仏教徒は釈を姓とすることを提唱したのも道安である。道安の活躍を以て仏教は中国定着を果たしたというべ

きであろう。

三　中国仏教の形成と東アジア諸国への伝播

中国仏教史は鳩摩羅什(三四〇頃―四〇九)が長安に到着した四〇一年から隋による南北朝統一期までの約二〇〇年間を、その第二期とする。この時期の特色は、羅什の訳経を契機として中国人の仏教理解が飛躍的に進み、前代の格義仏教に代って仏教固有の正しい解釈が滲透し、次代における教学確立の礎をきずいたこと、第二に、北朝の諸王朝にとくに顕著であったことであるが、仏教の国家統制が進み、これまた隋唐の国家仏教形成の準備を果たしたこと、第三に、この国の政策としての仏教保護(または弾圧)に伴う中国社会への仏教の滲透、その結果としての民衆の信仰の形成、第四に、同じく国の政策と関連して、冊封体制の下での仏教の東アジア諸国への輸出である。総じてこの時代は(次の隋と唐初を含めて)中国史上で仏教が最も表面に立って活躍した時期といえよう。とくにそれは南朝の漢人社会における仏教の定着、貴族(士大夫層)による受容という点で、中国の思想や文化に仏教が最大の影響力をもった時代であった。

羅什は前にもふれたように亀茲(クチャ)国の出身であるが罽賓(カシュミール)で出家受学し、また疏勒(カシュガル)で大乗を修めた。亀茲国に帰って名声も高まった頃、前秦苻堅の将軍呂光の進攻をうけて陥落し(三八二)、羅什は捉えられて涼州(姑臧)に移された。ここで漢語に習熟した模様である。その後、前秦をたおした姚興に迎えられて長安に来り、以後一〇年にも満たない間に尨大な量の、それも後世にのこる名訳を次々と出した。訳場の協力があるとはいえ、涼州時代の習熟を抜きにしては考えられ

ないであろう。羅什の訳業は今日まで日常読まれている『法華経』や『維摩経』をはじめ、『大品』『小品』の両般若や、『大品』の註釈『大智度論』等々、とくに『中論』『百論』等の龍樹・提婆等の論師たちの著作をはじめて伝えて、大乗の空観に対するインドの正統の解釈を中国人に示したところにその功績がみとめられる。これによって旧来の格義的な般若理解が是正され、三論・天台等の教学を興す礎をきずいたのである。

訳経の時代はさらに続き、益々盛行した。羅什についで東晋に来朝した仏駄跋陀羅による『華厳経』、北涼に呪力を買われて招かれた曇無讖による大乗の『涅槃経』、宋に入っては求那跋陀羅による『楞伽経』や『勝鬘経』等、『般若経』以後に展開した種々の教義をもつ経典類の翻訳が相継ぎ、中国の仏教界は応接に忙殺される。とくに『涅槃経』は如来の常住を説く点で『般若経』と異った新鮮さをもって、南地において盛んに講究されて、涅槃宗の成立を見るに至った。無から有への逆転である。一方、法顕等中国人のインドへの求法の旅も目立つようになった。法顕は律蔵を求めることが目的であったが、別に『泥洹経』(『涅槃経』の異訳)をもたらし、旅の記録『仏国記』をのこしている。

六世紀に入ると魏都に菩提流支、勒那摩提が来て(五〇八)、『十地経論』や『唯識論』など世親の説をはじめて伝え、その講究を旨とする地論宗が成立する。唯識説はその後、梁の武帝の招きで来朝(五四九)した真諦によって無著の『摂大乗論』が伝えられて、摂論宗の成立を見た。真諦の学説は『涅槃経』『勝鬘経』や勒那摩提の訳した『宝性論』に説かれる如来蔵・仏性の説を容れたもので、如来蔵説は同じくその訳出(とされる)『大乗起信論』を通じてにわかに中国仏教界を風靡するようになる。唯識説に関してはしかし、やや独特にすぎ、これが疑念を生んで、後に玄奘の渡天をうながすことになる。

右の次第で仏教教学(これを義学とよぶ)は格段の進歩を見せたが、全く問題がなかったわけではない。

たとえば仏教の教理上重要な業と輪廻転生は中国的な「神」の不滅という形で説明され、『涅槃経』の説く仏性もそれと同じ線で理解された(たとえば、梁の武帝はこれを「真神」と説明する)。そもそも神滅不滅論争は儒教の側から死後の神滅を主張して輪廻転生を批判するところからはじまったが、それに対抗する上で、仏教側はかえって「神」に固執したらしい。この傾向は後になっても「仏性霊知説」などの形であらわれてくる。

中国仏教にはもう一つの課題があった。それは阿含から大乗に至る、いずれも仏説と称される種々の経典が氾濫したことである。何れを正義と認めるかに難渋した中国仏教界は、中国一流の合理性によって、釈尊一代の教説の整理を試みるようになった。これを教相判釈(きょうそうはんじゃく)、略して教判という。それによって各自の宗とするところを評価する根拠としようとした。この時期の傾向としては『法華経』や『涅槃経』を究極として、一乗の菩薩道を説くことが最も評価された。これもその後の中国仏教の基本路線となる。

中国仏教の特色の第二として挙げるべきは国家仏教の形成である。その発端は北魏の政策に求められる。北涼を滅して帝位についた太祖道武帝は北涼の仏教を継承し、多くの仏寺を建立して仏教保護につとめる一方、僧官を設けて僧尼の統制組織を作った。その仏教崇敬も所詮は皇帝以下の支配層ひいては王朝の安泰、繁栄を祈願するもので、造寺造像にその功徳を期待したのである。有名な雲崗、竜門の石窟群の造像もその一種であり、あまつさえそこの仏像は皇帝の姿を模したものとされている。仏教保護が皇帝の意のままであるのと同様、一度その機嫌を損じればたちまち廃仏の危険があったのである。仏教の側もこの権力に迎合し、皇帝を仏になぞらえ、また如来として皇帝を拝することを主張した。そもそも仏教はインドにあっては出世間といって国家社会の規範を脱して自由となり、国王の帰依をこそ受

けても、教団の中に国王の法は及ばないのが建前であった。加えてインドには強力な王朝の存在する時代も少く、中国におけるような国家統制は成立しなかった。中国でも在来の漢人王朝にはその伝統はなく、従って、廬山の慧遠のように、インドの伝統にしたがって「沙門不敬王者」の論をなす者がありえた。しかし、北魏による国家統制はその後の隋・唐の継承するところとなり、慧遠のような主張はほとんど大きな声とならなくなった。このような国家統制はそのまま、この時期にはじまった東アジア諸国の仏教にも引継がれることになったのである。

東アジア諸国への仏教伝播は、中国とそれら諸国との政治的関係交渉の成立が前提となっている。それを一言で言えば冊封体制ということになろうか。冊封体制というのは、中国周辺の諸国が中国との交易によってその文化の恩恵に浴することを主たる目的として朝貢を行い、反対給付として中国の皇帝から一定の資格・位官を授けられることで中国の属国もしくはゆるい紐帯関係に入る、いわば非対等な同盟関係である。この体制に入ることはそれぞれの国にとって、隣国に対して優位に立ったり、あるいは国内諸勢力に対する示威としても有効であったが、最大の影響としては漢字文化の輸入があった。仏教もまた、仏像・経巻の贈与などを通じて、恩恵として下賜されたもので、受けた側は文化の象徴としてこれを喜んだものと思われる。

周辺国への仏教伝播の最初の公式記録は、高句麗に関するもので、『三国史記』によれば三七二年、前秦の苻堅が使者を遣わし仏像・経巻と僧順道を送ったとある。次いで百済には三八四年に東晋から遣使朝貢の見返りとして胡僧摩羅難陀が遣わされたという。高句麗と百済はつねに対立関係にあり、朝貢の相手も北朝と南朝と別々であった。この両国への仏教伝来は明らかに下賜であり、拒絶の余地のないものであったとされる。

この二国に対し、新羅およびわが国（当時倭国）への伝来はやや状況を異にする。新羅は法興王の治世中に、高句麗から沙門墨胡子なる者がこれを伝えたと記録されており、そのとおりとすれば、西域から中国に伝わった時のような自然な伝播である。しかし他方で五二一年に新羅法興王が百済に随って梁に遣使朝貢しており、その見返りに梁の使僧が来たと思われる記録もあり、それならば百済と同じ型となる。法興王は梁の武帝にならって仏門に帰依し、法空と名のったともいう。一方、わが国へは百済の聖明王から仏像と経巻が贈られた（五五二年あるいは五三八年）が、これは同盟の謝礼らしく、下賜ではなく、その証拠には朝廷では仏教の採否をめぐって論争があった、と考えられている（田村円澄）。

なお、百済への仏教伝来をもっとおそく六世紀に入ってからと見る説もある（末松保和）。日本への仏教伝播は事実はもっと早く、朝鮮半島からの渡来人の間で私的に信奉されていたであろうと推定されている。しかし当時の体制から言うと、公伝ということは重い意味をもっていたように思われる。

中国仏教の伝播はこのように漢字文化の伝播と併行するもので、儒教も、民間信仰的な道教も同じように前後して伝わって、それらをセットとして中国文化圏に含まれることになったものであろう。そして、聖典として漢訳仏典は今日に至るまで正式には自国語に再訳されることなく伝承されている。

なお漢訳仏典は中国から西の方にも広まった。かつて中国への仏教輸入の入口であった敦煌には、今日本土では見られない多くの仏典が残存していたし、またそこは唐時代以後は新興国の吐蕃すなわちチベットとの文化交流の場となり、そこを通って漢訳仏典はチベットに伝わった。しかしチベットは東の諸国と異り、漢訳をチベット語に重訳した。そして第一節でもふれたように、インド直輸入の仏教を尊重して中国からの仏教を拒否するに至った。ただし、一度チベット訳された経典は大蔵経に入れられて保存されているし、唐代の学僧慈恩寺の基の『法華玄賛』や円測の『解深密経疏』など、後代でも尊重、

利用されている論典も存在する。

朝鮮や日本における仏教の展開は後で章を改めてふれることにして、アジア諸地域への伝播ということで、少し後代となるが他の二国についてふれておく。

一つは高句麗が唐に滅ぼされた後、その遺民によって建てられた渤海国で、文王(七三七年即位)の代に唐の冊封体制に入っている。ここの仏教は造寺造像の域を出なかったようであるが、日本との間にも交渉があり、わが国の遣唐使の往還にも利用された。

他はヴェトナムで、宋代に入って南越国がその冊封体制に入って後、九三一年、僧統呉真流に匡真大師の称号を与えたのにはじまるといわれる。ヴェトナム北部は旧の交趾、交州で、仏教は前述のように二世紀頃には既にあったが、これはインド文化圏の先端だったに相違なく(ちょうど敦煌が中央アジアのインド文化圏の先端であったように)、漢訳仏教圏とはいいがたい。唐代以後は逆にインドへの門として多くの中国人求法僧を送り出している。なお、ヴェトナムの仏教は禅宗の系統によって占められている。

四　中国仏教の大成——隋・唐時代および以後

北朝の北周を継承し、ついで南北を統一した隋の文帝は、北周武帝の廃仏毀釈(五七四—五七八)に対する反動であるかの如く、仏教を以て統一国家の精神的支柱となし、大興禅寺の建立をはじめとして多くの仏寺を復興し、僧尼を保護した。

北周廃仏は仏教界にとって改革の警告であった。その体験の反省の中から天台智顗(ちぎ)(五三八—五九七)

の教学が生れたとされる。この時期に教学を大成させた者としては、三論宗の吉蔵(五四九―六二三)があるが、教学の体質としては従来の諸宗とあまり距たっていない。それに対し、天台の教学はそれまでに中国が受けた諸種の仏教の中から、自らの体験にもとづいて選びとり、編成した独自の教学ということが出来る。

天台の教学はその宗の相承でいえば、慧文、慧思の両禅師のあとをつぐ第三祖とされるが、さらに辿れば道安、慧遠の流れを汲む実践仏教の伝統から生れたと言ってよいであろう。その集約された成果が『摩訶止観』とよばれる止観の法門で、それによって実践論上で仏教の正統をつぐものであることを主張した。教学の面では五時八教の教判によって『法華』『涅槃』を究極とし、これに『中論』の教義をあわせて、空仮中三諦義によって諸法実相義を明かし、また一念三千義によって性具説を主張した。天台山を拠点としたのでこの派は天台宗とよばれるようになった。山岳仏教の伝統は後に最澄によって日本にもたらされた。

天台の学問はいわば仏教界上層部エリートたちの高度の専門的教学であるが、北周廃仏を契機とする新しい仏教運動として見逃せないのは民衆の間に滲透した仏教で、その先駆けとなったものに在家仏教を主張する平延寺の思想があり、また廃仏をもって仏教に言う末法到来と受けとり、それに対処すべき教えとして唱道された信行(五四〇―五九四)の三階教と、道綽(五六二―六四五)の浄土教がある。三階教は如来蔵仏性思想によって普仏・普敬をとき、その社会的実践として無尽蔵施を行ったが、その実践が後には体制側からの弾圧を招き、運動は終焉した。浄土教は北魏の曇鸞に端を発し、道綽を経て善導(六一三―六八一)によって大成された。善導は口称念仏を提唱し、他力信心を旨とした。浄土信仰はその後宗派を超え、僧俗にわたり広く普及するようになる。

ここで一言、末法思想にふれておこう。末法思想とは、仏滅後次第に仏の教えが世に行われなくなっていく状況を正法・像法・末法の三時を以て説明し、いまや末法到来間近し、あるいは、すでに到来したとして、時機相応の教えの実践を主張する思想をいう。中国における三時説の先駆としては南嶽慧思(五一五―五七七)の『立誓願文』(五五八)に見られる「正法五百年、像法千年、末法万年」があり、自らの生年を末法八二年とみとめている。他に吉蔵の伝える正法像法各千年の説もあるが、当時は南嶽の言う数え方が主流であった。この三時観は『大乗同性経』に名称が見え、また『大集経』に五五百年(＝二五〇〇年)の説があって、それらを根拠としていると考えられる。しかし、インド仏教全体としては必ずしも明確ではない。もちろん、世を澆季とする考え方は中国にもあり、インドでもカリ・ユガの名で古くから言われているが、仏教としては仏滅五百年をもって正法滅尽の危機とする説が最初である。これは初期の大乗経典のうちに散見するもので、『法華経』などもこの危機感に立脚している。『阿弥陀経』などのいう五濁悪世も同様の意識に立っている。五百年以後は後五百年といわれ、像だけの仏法の行われる時代とされた。しかし、そのあとの末法の到来については語るところはない。それが『大集経』の月蔵分などで突如唱えられるに至ったについては、グプタ朝を滅ぼしたエフタル(フーナ)の二代目ミヒラグラ(五一五年即位)の破仏が直接の原因だったのではないかと見られている(山田龍城)。『大集経』月蔵分等を伝えた那連提耶舎(五五六年来朝)や『大乗同性経』を訳出した闍那耶舎(五六四年来朝)は、カシュミールにおける破仏の伝聞を経典とともに中国にもたらしたものと思われる。そこに北周の破仏が起こったことが危機感に輪をかけ、末法到来を確信させたものであろう。

ところで、末法到来を数字の上で確定するには仏滅年代の確認が必要となる。隋の費長房の撰『歴代三宝紀』は、仏の在世を周の荘王と匡王の間(前六八七―六〇九)を正説とするほか、六種の異説を掲げ

ている。その一つに法上(四九五―五八〇)の唱えたという周の昭王と穆王の間という説があり、これが唐時代以後は定説とされるようになる。この種の年代論は中国独特のもので、老子と釈迦の優劣を年代の古さで争った結果、仏滅が前九〇〇年代まで遡ってしまったものである(楠山春樹)。これにさきの慧思のいう正法五百年・像法千年説をあてはめると、隋から唐にかけて世はまさに末法突入という勘定になるわけである。あるいはこの新しい仏滅年代は逆に末法思想がからんで生れた説かも知れない。因みに日本でいう後冷泉天皇の永承七(一〇五二)年末法到来説は、正確な根拠は定かでないが、右の仏滅年代に正法像法各千年の説を組合せたものである。

唐朝も仏教に関して基本的に隋朝と変らない政策をとった。太祖は李姓を理由に道教を保護したが、次の太宗以後はまた仏教尊重に戻った。唐初期の特筆すべき動きとしては、玄奘(六〇二―六六四)の訳経活動がある。玄奘は正確な唯識教義を知るべく志してインドに留学し、六四五年帰朝、いくたの新しい経論をもたらして、国家の全面的援助の下に大訳経事業をなしとげた。玄奘は旧来の訳経の不備を補い、誤りを正して原典の忠実な翻訳であることを自負した。彼の訳は新訳といって在来の旧訳から区別される。ただし、一般に普及している経典にとって代ることはなかった。

玄奘のもたらしたもう一つの成果は唯識説の完全な紹介で、これは弟子の基によって法相宗となって結実した。法相の学は中国がもった最も精緻な学説で、唯識と合せてアビダルマの教学(倶舎学)を含む。法相宗は成立後四〇年程繁栄を誇ったが、新興の華厳宗にその地位をとって代られた。一つにはインド直系で中国人の口になじまなかったこと、他は五性各別説をとって、当時までにすでに中国人をとらえていた一乗皆成の説と対立したことによる。

華厳宗は仏駄跋陀羅訳の『華厳経』(『大方広仏華厳経』六十巻)の講経の伝統としては南北朝時代に遡るが、杜順(五五七―六四〇)による観行(『法界観門』)と、智儼(六〇二―六六八)の教学によって独立し、これを受けた法蔵(六四三―七一二)によって大成した。法蔵は実叉難陀の『華厳経』の新訳(八十巻)も手伝い、唯識法相の学も学んで唯心縁起の法門を完成した。そこでは万法は性起としての重々無尽の法界とされるが、この一即多の世界観は唐の国家体制に叶うものとして歓迎され、とくに則天武后の信任を得て隆盛となった。法界とはもともと釈尊一代の教説の根元の意味で釈尊の悟りの体験(成道)をさす。『華厳経』はその成道体験を説く経として、これに最高の位置(円教)を与えるのが華厳宗の教判である。仏の智恵の光被は衆生に普く及び、そこに成仏の因があるというのが性起の意味であるが、唐の皇帝を暗々裡に仏になぞらえるとき、この教えは現実肯定の体制仏教に堕す危険がある。ともあれ華厳宗は爾後中国仏教の主流として国家仏教のイデオロギーを支えた。この伝統は朝鮮の新羅仏教、日本の奈良時代の仏教にさっそくにうけつがれている。

唐代における教団の体制としてもう一つ大事なことは、道宣(五九六―六六七)による南山律宗の開宗である。道宣は『続高僧伝』や『大唐内典録』などの著作によって有名であるが、『四分律』にもとづく具足戒の法を確立し、その意義づけ(戒体論)を大成して一宗をなした。ここに『四分律』にもとづく受戒法が一般に普及した。義浄は完全な律蔵を求めてインドに渡り、『根本説一切有部律』を伝えて全訳したが、『四分律』に代って実際に用いられることはなかった。なお、日本の律宗の開祖鑑真(六八七―七六三)もこの宗に属し、とくに日本における受戒制度確立のために招かれたのである。

インドからの渡来仏教の最後の波となったのが、玄宗の時代に長安に来た善無畏(六三七―七三五)にはじまる密教である。密教とよばれる教義は大乗経典の中にも要素として存在しているが、七世紀後半

に『大日経』ついで『金剛頂経』などが成立して体系化された。その新しい波(玄奘や義浄がインドで出会わなかった)がいち早く八世紀のはじめに中国に達したわけである。善無畏は弟子の一行等と『大日経』を訳出した。ついで金剛智(六六九―七四一)が来朝し(七二〇)、『金剛頂経』の一部を訳出した。その弟子の不空(七〇五―七七四)は玄宗の帰依をうけ、数多くの密教経典や儀軌を訳出して、中国における密教を確立した。その弟子に恵果(八〇五寂)がおり、空海がその法をうけて日本にはじめて密教を伝えた。密教はしかし中国ではあまり流行せず、一宗として長く残ることなく終った。

唐朝に盛行した諸宗の最後を飾るのが禅宗である。禅宗の系譜は北魏に来朝した菩提達摩に遡り、そのあと、『楞伽経』の伝持と併せて、慧可・僧粲と継承されたという。禅は定(三昧)とも同義で、仏教の修行の基本をいう(釈尊の行った定は四禅。また六波羅蜜の一つに禅波羅蜜がある)。天台の止観も含め、禅観の実践者として名を知られている修行者は数多く、その系統もさまざまである。その中でとくに菩提達摩を派祖とみなす系譜が確立したのは、法蔵と同時代の慧能(六三八―七一三)とその弟子たちのグループからと推測されている。慧能は達摩から第六代目の正系(六祖)に数えられ、その法語の記録は『六祖壇経』とよばれている。慧能の前後には則天武后の帰依をうけた神秀の北宗禅とか、それと対抗した荷沢神会の荷沢宗とか、その他、牛頭法融にはじまる牛頭禅、チベットに禅を伝えた摩訶衍の系統と思われる浄衆宗、など雑多な系統があったが、最後に慧能の孫弟子に当る馬祖道一と石頭希遷の活躍によって、今日に伝わる禅宗が確立し、他の諸派を抑えて、達摩の正統としての系譜がつくられたと考えられている。この禅宗は教外別伝と称して経典の背後にある仏心の伝授をもって任とし、坐禅の修習を通じて、自己の本性を開顕し(見性)、直ちに如来地に入ること(頓悟)を主張する。経にかえて、修行者の体験記録や問答が語録として重んぜられ、後には公案とよばれて工夫の手段とされたが、その表

現は中国社会の日常生活を反映し、あるいは老荘思想も借用して自由自在であって、その点で最も非インド的な仏教、中国独特の仏教をつくり上げた。さらに仏教の非インド化ということで特記すべきことは、馬祖の弟子百丈懐海(七二〇―八一四)によって禅院の規則としての清規(しんぎ)が定められたことで、その基本に自給自足の生活の尊重があることである(インドの戒律は一切の生産活動をみとめない)。これは度重なる廃仏に耐えて生き残る、つまり国王などの保護なしで教団を存続する智恵でもあったわけで、その効果は唐末会昌(えしょう)の破仏(八四五)のあと、他の教宗が絶滅に近い状態となった時、禅宗だけが生き残ってその後の隆盛を来したところにも覗われる。禅宗はこのように国家仏教の枠をはずれた自由の宗教であるが、実践のきびしさもあって、一般民衆よりは、知識階級たる士大夫層に多くの支持者を得た。

中国は唐末にまた社会的変動を経験し、そのあと宋による統一以後、儒教が久しぶりでその勢力を恢復する。加えて遼、金、蒙古といった北側からの外圧のもとで国家主義が台頭し、禅宗もその体制のなかにくみこまれて行く。その中で生き残るために儒仏道三教一致論が提唱されたりして、仏教はもはや前代までの勢いもエネルギーも失っていった。ただその中で、大蔵経の開版が宋代にはじまり、国家事業として、遼、金、元、明、清に引きつづき行われたことが注目される。また、華厳の教学や禅の思想が士大夫を通じて儒教に影響し、その理学＝朱子学や陽明学の思弁を生む契機となったことも指摘しておくべきであろう。仏教からの思想的影響は清末の康有為等の改革派、近代派に対しても見られるという。一方、庶民の信仰としての仏教は道教その他各種の民間信仰と混じた形でのこり、祖先崇拝と現世利益を主としたものである。

五　朝鮮・日本における仏教の展開

朝鮮半島は隋・唐の高句麗遠征の余波で大変動を来し、結局、高句麗と百済が亡んで新羅が半島を統一、ついで唐と直接戦を交えた後、漸く安定を見たのが六八〇年である。これより先、統一以前から新羅は積極的に唐に近づき、冊封体制の下で多くの僧を入唐留学させ、唐の仏教を教義、制度ともに取入れて新羅仏教を確立させた。その中心となったのは智儼に華厳を学んだ義湘と、義湘を通じ華厳学を学んだ元暁で、この両人の活躍で海東(朝鮮半島)の華厳教学が確立した。ことに入唐を果さなかった元暁が経論の註疏(海東疏とよばれる)を通じて中国本土にまで知られたのは偉観である。また円測のように中国にとどまって活躍した学僧もあり、中国文化摂取の早さは日本をはるかに上まわる。国家仏教的色彩もまた強く、仏教側も積極的に国に奉仕しようと努めた。その一例を円光の世俗の五戒に見ることが出来る。元暁は居士として民衆の間に布教して、和諍の教えを説いて、大きな感化を与えた。また、貴族集団たる花郎の間でも仏教の思想的影響が強く、弥勒信仰が盛行した。元暁以降は浄土教経典研究も盛んで、独自の展開を遂げ、これが平安期の日本浄土教に大きな影響を与えたといわれている。

新羅に代って九三五年高麗国が成立するが、この王朝は歴代仏教に帰依し、その保護下に禅宗や新来の天台宗が盛んになった。天台宗は義天が将来して基礎をきずいたもので華厳に代って根を下した。禅は法眼宗の系統であったが、後に智訥が出て独自の宗風を開き、これが今日の曹渓宗の基となった。この時期の仏教にとって特筆すべきは、遼から贈られた大蔵経をもとに高麗版を開版したことである。しかし、これは蒙古軍の侵入によって焼かれ、そのあと、蒙古軍撃退の悲願の下に一二三六年から五一年

にかけて再彫された。これが現在の高麗版大蔵経である。

次の李朝は儒教立国をめざし、仏教をとくに保護することはなかったので、仏教の発展は高麗の末年をもってほぼ停止した。李朝時代の朝鮮の特記すべき事項としては、豊臣秀吉の侵攻に際し、西山大師休静の指導下に僧侶が義軍を編成して抵抗運動に参加したことで、護国の仏教という伝統が一貫しているのが見られる。燕山君の排仏(一四七五)以後、朝鮮仏教は全く私的存在となって社会的影響力を失った。

日本における仏教伝来以後の展開は、先ず聖徳太子の政策と個人的信仰によるものである。国家の代表として太子の意図したことは、中国の官僚組織等の制度文物と併せて、仏教という国際文化に基礎をおく国家体制の確立であったにちがいない。そのため、進んで仏教を信奉し、寺を建立し、半島から高僧を招き、また隋に留学僧を送り出し、また自ら講経までして啓蒙につとめた。これは梁の武帝の範にならったのではないかと言われている。その講経のあとは『法華』『勝鬘』『維摩』の三経に対する『義疏』としてのこされている。外国僧の指導があり、また粉本が存在したにしても、太子の見解の残されていることは間違いないであろう。太子はその死後、菩薩の化身、慧思禅師の再来などとされて尊崇され、太子信仰が発生した。

白村江(はくすきのえ)の敗戦(六六三)以後、新羅と日本の交渉は途絶えるが、天武朝以後は交渉は急速に繁くなり、唐から伝わった新仏教が新羅経由で次々と輸入された。留学僧や渡来僧を通じて奈良朝以前に日本に伝わった宗旨は、(1)高麗の慧観によって太子時代に伝えられた三論宗、(2)百済の道蔵が七二一年来日して伝えた成実宗、(3)道昭が帰国して六五三年に伝えた法相宗(道昭は直接玄奘に学んでいる)、およびその付宗としての(4)『倶舎論』を講ずる倶舎宗がある。法相宗はその後、奈良時代にかけて都合四次伝来し

ている。これに次いで奈良時代に入って、(5)新羅から審詳が招かれて東大寺で『華厳経』を講じ、良弁がその教えをうけて華厳宗を確立した。(6)そのあと、鑑真が五度にわたる挫折にもめげず、日本への渡来を果して南山律宗を伝えた。以上の六宗を南都六宗と称するが、こうした教学は南北朝から唐代にかけての中国仏教の状況を概ね反映している。鑑真の渡来は日本からの要請であったが、それによってはじめて日本において正式に受戒・得度出来る体制が整った。

奈良時代の仏教は徹底した唐の国家仏教体制の輸入である。律令の中に僧尼令があって僧綱の制度が設けられ、出家得度者(年分度者)の数も制限される代り、修行・生活の場は保証された。東大寺を総本山とする国分寺の制度は、隋の大興善寺、唐の大雲寺あるいは開元寺の模倣である。また東大寺の大仏は華厳経主毘盧遮那仏の像で、言うまでもなく華厳経の世界観(法界観)を象徴するとともに、天皇を頂点とする統一国家体制を暗示している。しかし一方で、渡来人の私的信仰としてはじまった側面をもつ日本の仏教は民衆の間に全く関係がなかったわけではない。行基のように社会事業を通じて民衆を教化した僧も出たが、政府はこうした動きを喜ばず弾圧している。ただし、大仏建立に際してはその行基の感化力を利用すべく勧進元にしている。

奈良の都における政治と仏教の密着、その弊害を直すべく桓武天皇は都を長岡、そして京都へと移すが、その要請に答えて新しい鎮護国家、国士養成の拠点としての山岳仏教を開いたのが最澄である。最澄は入唐して天台宗を伝えるとともに、比叡山において年分度者の権利を得ることに成功した。そして南都の具足戒による得度の代りに大乗の菩薩戒にもとづく円頓戒による得度作法をうち立てた。これは中国では在家信者を除いては認められていない制度で、日本独得のものである。最澄はまた比叡山を大乗の総合的道場とすべく、天台のほか禅、浄土、密教兼宗とした。密教ははじめ最澄と同時に入唐した

空海から自ら灌頂をうけて取入れようとしたが、後に弟子の円仁を入唐・修学させて正式に伝承した。これを台密と称する。

空海は恵果から密教の灌頂をうけて帰国して真言宗を創始し、紀州の高野山に修行道場を開くかたわら、京都の東寺にも根拠地をもって次第に朝廷に接近し、嵯峨天皇の信任を得て勢力を確立した。これを東密と称する。空海は最澄と異り、南都の仏教とも友好を保ち、戒律も具足戒を守り、真言律宗の名でこれを伝える体制を整えた。また行基同様利生の事業にもつとめた。その影響は四国遍路をはじめとする大師信仰として今日までのこっている。

天台と真言の二宗は平安時代を通じて朝廷、および貴族の要望に応ずる体制をつくり上げ、準国家仏教となった。要望とは招福攘災の祈禱仏教で、主に密教的呪法によるものである。しかしそのほかに浄土信仰が次第に僧侶や貴族の間に広まり、後生を願う個人信仰として発達した。これが次の鎌倉時代に入って浄土宗、真宗等の浄土教諸宗を生み、個人救済の宗教としての仏教を漸く日本に定着させるようになる。それはまた日本独自の展開を遂げた教理をもつ純日本的な仏教でもあった。

浄土信仰が盛んとなった背景には律令制度の崩壊と地方の政情不安がある。これと末法到来の恐怖が重なって極楽往生の待望となった。新たに台頭した武士階級もまた、その明日も知れぬ命に不安を抱き、浄土信仰に安心を求めたのである。しかし源平の動乱を経て鎌倉幕府の創設となり支配権力を確立すると、折から宋から伝わった禅宗に新しい文化と指導原理を求め、これを保護育成するようになる。それは中国で禅宗が士大夫層に迎えられたのと軌を一にする。こうして鎌倉・室町期を通じて新来の禅宗の社会的優位が確立する。禅の簡潔な教義と実践が武士の精神鍛練にふさわしい面もあったが、何よりも新しい文化の荷い手としての役目を負わされていたのである。将軍はじめ地方領主に至るまで、武士層

の顧問的地位についた禅僧の例は枚挙にいとまがない。この状勢は江戸幕府初期の崇伝までつづくのである。儒学も五山文学の名で禅僧が伝えていたが、そのひとり藤原惺窩が還俗して以後、はじめて儒学が独立し、徳川の支配イデオロギーとしての儒教が確立する。これも学問の必然ではなく政治の要請として行われたところに国家仏教的体制の延長を見る。江戸幕府はまたキリシタン禁圧の名目で檀家制度をつくり、新しい仏教統制の型をあみ出した。浄土教を信奉する一向一揆などの動きも戦国時代にはあったが、所詮は日本仏教は王法の上に超え出ることは出来なかったようである。

鎌倉時代における日本的仏教諸宗の成立は法然、親鸞、道元、日蓮等おしなべて比叡山に学んで、その宗教にあきたらなかった人々によるものである。その共通する批判の対象になったのが本覚の法門であった。本覚法門は『大乗起信論』の註釈『釈摩訶衍論』の教義が空海を通じてもたらされ、台密に入って形成されたものであり、如来蔵思想に密教の即身成仏義が加わった形である。それが権力と密着する叡山の体質と合して僧侶の怠慢、堕落を生んだものと見てよい。新興諸宗はそれを純粋な信心、純粋な行の実践によって仏教本来の姿に戻そうと努めたわけで、その代表的見解を親鸞の「仏性は大信心」の主張や、道元の「証上の修」「修証一等」の主張に見出すことが出来るであろう。

日本仏教の問題点としてはこのほか、仏教の日本社会定着に当っての、神道すなわち日本の古来の習俗信仰との習合の問題がある。これが中国・朝鮮とも共通する祖先崇拝や霊魂観と併せて、日本仏教をインド仏教とはかなり異質のものとしていることは否めない。各宗の教学の中では仏教の伝統的解釈が守られていても、社会との接触の場(葬送儀礼その他)では、この習合的伝統をくつがえすことは容易ではない。中で真宗は最も純粋に仏教的信心を保持し、俗信的要素を排除しているはずであるが、教団体制は逆に最も純日本型(在家型、世襲制)である。

仏教はその伝来以来、長く外来文化の象徴として日本社会の指導的地位にあったが、暗流として反仏教的な思想は神道の伝統のうちにあり、これが江戸時代中期以後、儒学につづく国学の台頭によって次第に表面化し、最後に明治初年における廃仏棄釈となった。廃仏は直きにおさまるが、爾来、近代西洋文化優位の中で仏教は完全に指導的地位を逐われた。しかし、仏教研究の発達や書物を通じての啓蒙で知識人たちの間に仏教が見直されたこともあって、その思想の高みへの憧憬は恢復しつつある。これと伝統的な儀礼としての仏教とがどう嚙み合うのか。これは日本仏教の今後に課せられた重要な課題であろう。

参考文献

東アジアの仏教という視点から中国・朝鮮・日本の仏教を取扱った研究はあまりない。そもそも歴史の分野ですら、六―八世紀の東アジアの情勢を一望のもとに眺める研究方法はそれほど古い歴史を有していない。筆者の知る限りでは、西嶋定生氏の命名にかかる「冊封体制」というまとめ方に新鮮な印象をうけたのは、二〇年ほど前のことである(西嶋定生「六―八世紀の東アジア」岩波講座『日本歴史2』古代2、一九六二年)。この視点から進んで「東アジア世界」が歴史学的に確立された(西嶋定生「総説」岩波講座『世界歴史』4〔古代4、東アジア世界の形成Ⅰ〕、一九七〇年)。西嶋氏は東アジア世界の柱として㈠漢字文化、㈡儒教、㈢律令制、㈣仏教を挙げている(同上)。この線に沿って仏教史を概観したのが、

鎌田茂雄「中国仏教の展開と東アジア仏教圏の成立」岩波講座『世界歴史6』古代6、一九七一年

である。同じような視点から日本への仏教伝来の歴史を早くから研究していたのが田村円澄氏で、その成果は次の形でまとめられている。

田村円澄『日本仏教史1　飛鳥時代』法蔵館、一九八二年

同『日本仏教史4　百済・新羅』法蔵館、一九八三年

中国仏教史は種々あるが、

塚本善隆『中国通史』第一巻、春秋社、一九七九年
のほか、最新の業績として、
鎌田茂雄『中国仏教史』第一巻(初伝期の仏教)、東京大学出版会、一九八二年
同、第二巻(受容期の仏教)、一九八三年
同、第三巻(南北朝の仏教(上))、一九八四年
がある。概説としては、
鎌田茂雄『中国仏教史』岩波全書、一九七八年
をすすめる。

朝鮮の仏教については、
鎌田茂雄『朝鮮仏教史』東京大学出版会、一九八七年
がはじめての通史である。

仏教史全体の立場から見て中国ないし東アジアの仏教を眺めた試論としては、
高崎直道「総説　大乗仏教の〈周辺〉」『講座大乗仏教10(大乗仏教とその周辺)』春秋社、一九八五年
岡部和雄「中国社会と大乗仏教」(同上)
福井文雄「中国思想と大乗仏教」(同上)
を参照されたい。

中国思想と仏教との交渉については、
津田左右吉『シナ仏教の研究』岩波書店、一九五七年
が最初の問題提起の書として今なお必読の書である。最近ではとくに道教思想を基軸とする福永光司氏の諸研究があるが、これについては本講座の中国思想(第一三巻・一四巻)を参照されたい。福永氏の指導下に、訳経研究をはじめとして中国的仏教思想の解明が多くの新進の研究者たちによって進められている。

欧米の学者による中国仏教史の研究では、
P. Domieville, Choix d'études bouddhiques, Leiden 1973

Erik Zürcher, The Buddhist Conquest of China, Leiden 1959, revised ed. 1972
Kenneth Ch'en, Buddhism in China, A Historical Survey, Princeton 1963
を挙げるにとどめる。

末法思想および中国の仏滅年代論に関しては、
矢吹慶輝『三階教之研究』岩波書店、一九二七年（一九七三年再版）
楠山春樹「中国仏教における釈迦生滅の年代」『平川彰博士古稀記念論集　仏教の諸問題』春秋社、一九八五年
山田龍城『大乗仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年（第二部第八章「後期経典の背景」）
を参照されたい。

日本における仏教受容の文化的意義については、中村元博士の諸著作があるが一例として、
中村元（責任編集）『日本の名著2　聖徳太子』中央公論社、一九八三年
の序論を挙げておく。

そのほか、中国・日本等の各論に関しては本巻掲載の他の諸論にゆずる。

Ⅱ　東アジア仏教思想の展開

1 中国仏教の形成

平井俊榮

序

仏教が行われるには、仏・法・僧の三宝が備わらねばならない。したがって仏教が、中国においてどのように移植され、また成長したかをみる場合でも、これら三宝の受容の過程を辿るのが至便であろう。すなわち既に独自の文化体系を築いていた中国にあって、仏・法・僧のそれぞれがいかに理解され、咀嚼されたのか、本稿ではここに焦点を据えて議論を進めてみようと思う。

一　仏　宝

まず仏宝であるが、無論歴史上の仏陀その人が中国を訪れることはできない。しかも中国には「悟りを得た人」という観念も存在していなかった。では、中国人にとって、仏とはどのようなものとして考えられたであろうか。梁・慧皎（えこう）の『高僧伝』をみると、仏教の初伝について次のような物語が述べられており、参考になる。

漢の永平年間、明帝はある夜、金人（金色の人）が空を飛んでやってくるのを夢みた。そこで、大いに群臣を集め、夢見た事柄について問いただすと、通人（博識）の傅毅（ふき）が申し上げた、

「私が聞きますところでは、西域にその名を仏という神が居るそうであります。陛下が夢に御覧になったものはおそらくそれに違いありません」

明帝はなるほどと思い、朗中の蔡愔（さいいん）や博士弟子の秦景らを派遣し、インドにいって仏教を求めさせ

ることとした。蔡愔らはインドにおいて、摩騰にめぐり会い、彼を迎えて帰途についた。摩騰は心に(仏法の)弘通を誓い、艱難をものともせず、流沙をしのいでわたり、洛陽にたどり着いた。明帝は深くねぎらいの情を示し、城(まち)の西門の郊外に、精舎を建ててすまわせた。これが漢の地(中国)に沙門が登場した最初である。もっとも仏教は伝来したばかりで、まだ帰依するものもいなかったから、騰はその深い知識を蓄えたまま、講義や著述の機会を得ることがなかった。

この物語は、感夢求法説話として古来より著名である。実際、六朝期だけに限っても、この物語に言及した文献は数多く存在しており、よほど普及していたことが知られる。もっとも、細部についてみると、それら文献相互の間にかなりの異同がみられ、内容の点でも歴史的事実と相応しない部分があることが指摘されている。したがって現在では、この物語は事実を語るものではなく、捏造された説話と考えられている。だが、ここで注意しなければならないことは、たとえ捏造された説話であったにせよ、まさに仏教が大いに興隆をみた六朝期に、しばしばこの物語が知識人の間で話題にのぼっていたことである。おそらく当時の人においては、単なる説話としてではなく、歴史的事実として信じられていたのであろう。それ故、慧皎も、これをもって初伝となし『高僧伝』の巻頭に置いたにちがいない。その点、この物語の内容記述にしても、少なくとも六朝人の意識に映った事実とみることはできる筈である。

さて、その六朝人の意識に映った初伝の内容であるが、要約すると、明帝がある夜、金人を夢みてそれが仏であることを知ったとされるから、最初に中国に伝わったのは仏のイメージということになろう。そして明帝は、使者を派遣して仏法を求めさせたところ、使者は摂摩騰を連れ帰ったのであるから、ここで初めて中国人は僧をみることになった。しかし、摂摩騰は、帰依するものがいなかったので、遂に法を説くことがなかったというから、この初伝時において中国人はまだ法宝を知ることができなかった

のである。ということは、つまり中国への三宝の伝来は、順序からすると、まず仏のイメージが先行し、ついで僧が渡来し、最後に法が明らかにされた、ということのようである。

では、僧や法に先行して伝来した仏のイメージとは、具体的にどのようなものであったのであろうか。そこで注意を惹くのは、上の説話に、仏が金人であり、空を飛び、西域の神とされていることである。とすれば、中国人が思い浮かべていた仏には、金人としてのイメージ、空を飛ぶものとしてのイメージ、西域の神としてのイメージがあったわけである。そこで、これらのイメージがどのような意味をもっていたかを考えてみる必要がある。最初に仏に対する金人というイメージだが、これは一体どこからきたのであろうか。確かに大乗経典などには、仏の特相の一として身体が紫磨金色であるといったことが説かれているし、そのことを口伝てに耳にすることも、可能性としてはありえた。だが言葉のみを通じた観念的イメージでは、夢の中に現れてくるほどに具体性を帯びるとは思えない。むしろ中国人の場合、より直接的なもの、すなわち金銅の仏像を思い浮かべていたのではなかろうか。例えば、そのことは次のような記事によっても窺われるであろう。

> 大いに浮図の祠を起こし、銅を以て人を為り、黄金もて身に塗り、衣けるに錦采を以てす。銅槃九重を垂れ、下に重楼の閣堂を為る。三千余人を容るるべし。悉く課して仏経を読ましむ。
>
> (『三国志』巻四十九・呉書劉繇伝)

これは三国時代の笮融について述べられたものだが、ここには銅によって人の形を造り、その身に黄金を塗り、更に錦のあやぎぬまで着けた仏像が現れている。しかもこの仏像は、三千人余りも収容できる大建築物の中に安置されている。こうした金銅仏がいつ頃から中国に現れたのか明らかでないが、少なくとも「金人」という言葉が用いられる際に、人々が得たであろう具体的イメージというのは、大体

このようなものであったにちがいない。

ところで、ここで問題となるのは、金人としての仏が要するに金銅の仏像にすぎないのであれば、これを主体とする仏教とは一体どのようなことになるのか、という点である。三国時代の張宴が「仏徒は金人を祠るなり」(唐・司馬貞『史記索引』衛将軍驃騎列伝注引)と言い、また北魏の崔浩が「胡は祭るに金人を以て主と為す。今の浮図の金人なり」(同上・匈奴列伝注引)といった言説からすると、どうやら仏教は、金人すなわち金銅の仏像を対象に行われる祭祀宗教であると見なされていた面があったようである。無論こうした宗教は仏教とは似ても似つかぬものにちがいないのだが、一般の中国人には実際そう見えたのであろうし、またどうやらそういう形で受容していたらしいふしもある。それ故、呉の孫皓などのように(1)、

> 政に即くに至り、法令苛虐にして淫祀を廃棄す。乃ち仏寺に及ぶまで、並びに毀壊せんと欲す。
>
> (『高僧伝』巻一・康僧会伝)

仏寺をいかがわしい神を祭った淫祀と見なして、これを取り壊してしまおうという人も出てくるわけである。一見淫祀とみまごうというのであれば、当時の仏教は、その本質的な宗教理念は殆ど知られておらず、何らかの祈願を目的とした偶像崇拝の要素の方が甚だ印象的に映っていたのであろう。

次に空を飛ぶものとしての仏のイメージだが、これは仏の六神通の説からきたものと思われるが、これだけを聞けば、当然のことながら中国人の脳裏に類推されるのは神仙にほかならない。そして、これは彼らにとって異質な観念ではない。実際仏について次のような説明がなされてみれば、これは別に中国に馴染みのないものとは思われないのである。

> 仏の言は覚なり。恍惚として変化し、身を分ち体を散じて、或は存し或は亡ず。能く小にして能く

大、能く円にして能く方。能く老にして能く少、能く隠れ能く彰わる。火を蹈むも焼けず、刃を履むも傷つかず。汚に在りて染まらず、禍に在りて殃い無し。行かんと欲するときは則ち飛び、座するときは則ち光を揚ぐ。故に号して仏と為すなり。（『弘明集』巻一所収牟子「理惑論」）

まさにここに登場するのは神仙としての仏である。[2] 仏が、実のところ神仙にほかならないというのであれば、信者を獲得することはさほど困難ではない。古来中国には、神仙の希求者が跡を絶たず、漢末には黄老信仰として隆盛の一途を辿っていた。かくして神仙としての仏は、黄老信仰の信者を魅惑的に誘引し始めることになる。

楚王は黄老の微言を誦し、浮屠の仁祠を尚ぶ。潔斎すること三月、神と誓を為す。（『後漢書』巻三十二・楚王英伝）

楚王英は、後漢明帝の異母兄弟に当たるが、そうした王公が仏を黄老信仰の一種として受容し、これを祠ったのである。しかも潔斎すること三月というから、三長斎月という仏教の夏安居の行事も執り行っていた模様である。これは年に三ヵ月、厳しい持戒の生活を送るよう、仏教徒に課せられたものである。しかし楚王英自身、このような長期間にわたる持戒生活を、はたして実施したのであろうかという疑問が起こるわけだが、[3] 後に彼が大いに方士と交通し、予言書の類を捏造して反逆を図ったと摘発されていることからすると、自ら実施したものとみてよかろう。たとえ神に祈願をなすために潔斎するにしても、これほど長期の厳しい潔斎を行うというのは、当時の中国人にとってみれば、かなり異様な光景と映ったはずである。当然その祈願の内容も尋常ではなく、よほどの大望ではないかといった憶測をきたし、結局反逆を図っていると判断されたものに違いない。すなわち仏教徒の行事を、黄老信仰の中で解釈したために起こった誤解の結果と思われる。

ともあれここで明らかなことは、仏を神仙として位置づけたことで、仏教徒の行事が、中国人の常識を超えている場合でも、あくまで黄老信仰との類比によって理解され、往々祭祀の一種と見なされていたことである。このことは、逆に中国人の意識からすると、神仙としての仏の信仰は、黄老信仰に通じながらも、その具体的祭祀の法においては、未知にして且つ奇異の要素を含んでいたことになる。とはいえ、こうした黄老信仰との類比は、仏教の受容を大いに促進するものではあった。後漢明帝は楚王英の奉仏を認めていたし、しかもそのことを諸王や豪族にまで公に知らせたというのであるから、神仙としての仏の信仰は、明帝治下にまさに公認されるに至ったのである。

さて第三に西域の神としての仏であるが、この観念はおそらく漢民族の中華意識に関係して生じてきたものである。その成立は東晋期、中国に次々と胡族政権が樹立され、それと時を同じくして仏教の教団的発展があったことによるものと思われる。というのも後漢の楚王英や、三国時代の笮融の奉仏には、とりたてて仏を外国の神と意識した形跡はないからである。初期の仏教は、あくまで一部の黄老信仰者などによって支持されていたが、胡族政権のもとでは、それにとどまらず広く文教の面にも影響を与えるようになり、漢民族の中華意識をはなはだ刺激するものとなったのである。その典型は、後趙の石虎に対して奉られた王度の上奏にうかがうことができる。

> 夫れ王者は天地を郊祀し、百神を祭奉すること、載せて祀典に在り、礼に嘗饗有り。仏は西域に出で、外国の神なれば、功は民に施かず、天子諸華の応に祠奉すべき所には非ざるなり。往に漢明は夢に感じ、初めてその道を伝うるも、唯西域の人のみ寺を都邑に立て、以て其の神を奉ずるを得ることを聴し、其れ漢人は皆な出家することを得ざりき。魏は漢制を承け、亦た前軌を修む。今大趙は受命し、旧章に率がい由る。華と戎は制異なり、人と神は流れ別てり。外は内に同じからず。饗

祭は礼を殊にす。荒夏の服祀は宜しく雑錯すべからず。（『高僧伝』巻九・仏図澄伝）

その主張は、中国にはすでに古来より定まった祭祀の礼法があること、仏は外国の神であるから中国の民が奉ずべきではないこと、文化のある中華と文化のない戎夷では、自ずから制度も異なるし、人も祭るべき神も別であり、当然祭祀の礼法も相違する、内と外とはきっちり区別すべきであろう、というものである。これに対する石虎の答は、次のようである。

朕は辺壌に生まれ、忝けなくも期運に当り、諸夏に君臨す。饗祀に至っては応に兼ねて本俗に従うべし。仏は是れ戎神なれば正応に奉ずべき所なり。（同上）

自分は辺境に生を受けたけれども、幸いにも運に乗じて中華に君臨することになった。祭祀は本俗に従うのがよいということであれば、自分の君臨する国ではまさに外国の神である仏を奉ずるのが理にかなったことであろう。この言葉の背後には、明らかに漢人のほこらかな中華意識に対する反感がこだましている。石虎自身にしてみれば、必ずしも中国の制度がいやだということはなかったと思われるが(4)、王度の上奏は華夷の区別を強調するものであったので不愉快になり、上のような発言となったにちがいない。

それまで中国人にとって、中国は世界の中心であり文化の中心にほかならなかったわけだが、この時期仏教の急速な発展にともなって、徐々にこの世界観が相対化されてきたのである。その苛立ちが、王度の上奏となって湧出してきたと考えられる。北周の武帝における廃仏の理由にも、またまさにこの苛立ちがあったようである(5)。

仏は西域に生まれ、寄せて東夏に伝う。其の風教を原ぬるに殊に中国に乖く。漢魏晋の世は有るが似く無きが若く、五胡の治を乱せしより風化は方めて盛んなり。朕は五胡に非ざれば心に敬事する

こと無し。既に正教に非ず、所以(ゆえ)にこれを廃せり。

(『広弘明集』巻十・任道林「周祖巡業請開仏法事」)

こうした王度や北周武帝の主張の根幹をなすのは、要するに仏は外国の神であって、中国の神ではないという点である。すなわち外国の神であるが故に、中国の習俗にも文教にもふさわしくない。それは胡族の習俗から生まれたものであるから、文化未発の胡族が信仰すべきものであって、中華の民は、まさに中華の習俗から生まれた宗教を奉持するのがよいという考えなのである。

つまり彼らにあっては、仏教の普遍的性格が認識されておらず、むしろ西域胡人の奉ずる民族宗教といったとらえ方がされていたのである。

以上、感夢求法説話にあらわれた仏のイメージを検討してきたが、結局その具体的な内容は次のようなものであった。

(1)祭祀祈願の対象となる金人(金銅仏の偶像)としての仏。

(2)黄老信仰に類比される神仙としての仏。

(3)西域胡人の習俗から生まれた民族神としての仏。

これら三つの要素は、いずれも中国における仏教の受容を促進させる原動力となった。外国の神としての仏は、確かに中国人にとって反発を招く面もあったが、実際当時の情勢は胡族国家の影響が大きかったので、どちらかといえばやはり受容を促進させる要素にほかならなかった。しかしながら真摯な仏教徒においては、まさにここにこそ多くの課題が生じてきたのである。というのもこれら受容を促進した三種の仏のイメージは、いずれも仏の本質とは何ら関わるものではなかったからである。廬山の慧遠(えおん)が、羅什の到来に際し、質問状を送り、仏身について問うたことにもみられるように、教団的発展を遂げた

仏教徒は、いまさらながら改めて仏身の研究に取り組まねばならなかったのである。

二　僧　宝

中国に最初に渡来した僧が、感夢求法説話に述べる通り、摂摩騰であったかどうかは、伝説的色彩も強く、にわかに信じ難いものがある。

ただし後漢明帝の時代に、既に僧が渡来していたことは事実のようである。そのことは明帝が楚王英に与えた詔の中に、「伊蒲塞（優婆塞）・桑門（沙門）」の語があることによって知られる。これらの沙門や優婆塞は、楚王英の庇護下にあって、三長斎月を行っていたが、それは先にも既に触れたように祭祀の一種と見なされていた。したがって僧は、祭祀を主催するもの、すなわち祭祀者と考えられていたのである。こうした見方を成り立たせる要因は、僧の側にもあったようで、三国時代に洛陽を訪れた曇柯迦羅は、当時の仏教をみて、次のような慨嘆の辞をはいている。

> 魏境に仏法有りと雖も、而も道風は訛替す。亦た衆僧有るも、未だ帰戒を禀けず。正に剪落を以て俗に殊なるのみ。設い復た斎懺するも、事は祠祀に法る。（『梁高僧伝』巻一・曇柯迦羅伝）

中国の僧は、仏教の定める正しい生活規定を知らず、僧俗の区別は単に剃髪しているかどうかの相違だけで、何の基準もない。斎や懺悔を行うにしても、それらは民間祠廟での宗教儀礼に倣うものでしかなかった、というのである。つまり僧は、民間祠廟で儀礼を執り行っている祭祀者と殆ど相違するところはなかったわけであり、ただ剃髪している点が中国人に奇異の感を与えるにとどまったのである。

当時は鬼神を祭り、招福・攘災・治病・吉凶の予言を行う呪術が民間に流行し、人を欺き衆を惑わす

ことが多くみられた。仏教僧などにも一見こうしたいかがわしい呪術祭祀者と思われる要素があった。たとえば康僧会が、呉の建鄴を訪れた際のことを述べた記事をみると、

茅茨を営立し、像を設けて道を行う。時に呉の国、初めて沙門を見るを以て、形を覩て、未だその道に及ばず。疑いて矯異なりとす。有司奏して曰く、胡人の境に入る有り。自ら沙門と称す。容服は恒に非ず。事まさに検察すべし。

（『高僧伝』巻一・康僧会伝）

彼は粗末な家を作り、そこに仏像を安置して焼香・礼拝・誦経といった日課をつとめたのであろうけれども、未だその教法を知ることなく、ただその外見のみをもって判断するとき、為政者の目から見れば、淫祠呪術の類として疑惑のもたれるものにほかならなかったのである。しかしながらその一方では、不安な世情に身をおき日々招福攘災の祭祀にすがって生きている多くの人々にとっては、はなはだ好奇心を喚起するものであったにちがいない。康僧会の場合は、それなりに仏教僧としての実力が備わっていたわけだが、往々にして道行のない形だけの沙門もいて人を欺き衆を惑わすこともありえたであろう。「黄丸を含んで筮祝讖崇し、乞胡に従って福を求むるは、凡そ人の之を笑う所なり」[6]という、魏の嵇康の言葉から知られる「乞胡」は、無知な大衆にとりいる輩であって、教養ある人士の相手にすべきものではないとされている。ここに「乞胡」と呼ばれているのは、乞食遊行する胡僧ばかりでなく、胡僧の形を借りて仏像を祭り焼香呪願する中国人沙門も含まれていたにちがいない。これなどは、いわば祭祀される金人としての仏に対し、呪願を事とする祭祀者としての僧といってよかろう。

とすれば、神仙としての仏に対応するような僧のイメージも予想されるわけだが、事実、西域渡来の仏教僧が、しばしば方術に通じていたことが伝えられている。たとえば安世高については、次のように言われている。

外国の典籍、及び七曜五行、医方異術、乃至鳥獣の声も、綜(すべ)て達せざるは無し。

（『高僧伝』巻一・安世高伝）

この記述が示そうとしているのは、安世高が単に博識であったということではなく、広く天・地・人の事象に通じ、直接耳目によって捉えることのできない神秘にも明るかった、ということなのである。同様に康僧会は「明らかに三蔵を解し、博く六経を覧、天文図緯、綜渉する所多し」と言われ、曇柯迦羅は「善く四毘陀(ヴェーダ)を学び、風雲星宿、図讖(としん)運変、該綜せざる莫し」と評されている。そのほか、挙げれば枚挙の暇もないほどだが、とりわけ仏図澄・羅什・曇無讖などは、方術による感化の非凡さによって、はなはだ著名であった。

しかしこれらの西域僧は、あくまで布教の方便として方術の類を依用したにすぎないが、しばしば中国人においては、この方便そのものにこそ深い関心が寄せられたのである。そのため中には単道開のように、穀物を一切口にせず柏の実を食べ、柏の実がなくなると松脂を食べ、遂には小石を数日ごとに数枚ずつ呑み込み、折々に薑(はじかみ)や山椒を食べるといった絶穀服餌の生活を送る仏教僧もあらわれた（『高僧伝』巻九・単道開伝）。これなどは明らかに神仙となるための行法であって、まったく仏教と関わりはないのであるが、中国では高行の僧として敬慕されたのである。それでは一体中国の人々にとって、沙門とはいかなる性格のものであったのであろうか。東晋の袁宏は、『後漢紀』の中で次のような定義を与えている。

沙門とは漢に息心という。蓋し意を息(やす)め欲を去りて、無為に帰せんと欲するなり。

この沙門に対する定義は、襄楷が後漢の桓帝にあてた上疏の中の一節を連想させるものである。

又聞くならく、宮中に黄老浮屠の祠を立つ、と。この道は清虚にして無為を貴尚(たっと)ぶ。生を好み殺を

悪(にく)み、欲を省き奢を去る。（『後漢書』巻二十下・襄楷伝）

袁宏が沙門について述べたことは、そのまま黄老の修行者にも当てはまるのである。大体袁宏自身にも、この両者の区別が判然と存していたかどうかは疑問である。南海太守となった際、彼は仙道の名山として知られる羅浮山に登り、単道開の遺跡を訪ねている。そして彼の遺骸がなお存して、あたかも蟬蛻(せんぜい)の如くであったと言い、単道開をたたえるため讃を作り、「霊仙」の語をもって称しているのである。

このような仏教僧と黄老につかえる方術士との混同は、かなり一般的なものであったらしく、『高僧伝』などでも、むしろ方術士と見紛う僧たちの神異記事でみたされている。その内容は、祈雨・医方・千里眼・分身・飛行・渡水・隠顕・放光・猛獣の馴付・予言など、実に多岐多端である。仏教僧がまさに方術によって名を知られ、また高く評価されたことが知られるのである。

その点、当時の中国人が出家して仏教僧となる理由には、おそらくこのような方術に対する憧憬があったものにちがいない。実際漢帝国の衰退とともに、儒家的名教の権威は凋落し、元来怪力乱神を語らぬ儒家の間でも、人事を超えた事象への関心が昂まり、方術への傾斜が急速に進んでいた。『後漢書』儒林伝を見ると、儒者の中には、専門の経学以外に方術を兼習しているものが少なからず認められるのである。たとえば劉寛という人の学問は、次のようなものである。

少(わか)くして欧陽尚書に京氏の易を学び、尤も韓詩外伝・星官・風角・算歴に明るく、皆な師法を究極(きわ)む。称して通儒と為す。

このように星官・風角・算歴のような名教外の技芸を身につけた儒者は、通儒と称される。五経の精緻な研究を主とする名教の学が形骸化し、現実から遊離するにつれて、この通儒というあり方が、儒者の新しい方向としてあらわれてきたのである。そして方術兼習の通儒には、向栩(しょうく)のように「恒に老子を読

み、状は道を学ぶに似たり」とか、張玄のように「清浄無欲、経書に専心す」とか、甄宇のように「清静少欲、厳氏の春秋を習う」といったように、黄老信仰が交錯し始めるのである。特にその研究生活に「清浄無欲」や「清静少欲」の規律が与えられたことによって、黄老浮図の教えにはなはだ接近することになった。ここに西域の渡来僧が、法の布教者であるよりも、まず方術士として期待され、脚光を浴びる地盤があったのである。

さて、前節に述べた仏の三種のイメージのうち、二種については対応する僧のイメージが認められた。では西域の神としての仏に対応する僧というものはどうであろうか。この点に関しては、西域の神につかえる僧は、中華の習俗に乖くという考えの中に見いだすことができる。すなわち仏教は、国を破り、家を破り、身を破るものであるから、中国に施してはならないという主張が、やはり中華意識を背景として現れてくるのである。(7) 国を破るとは、造寺造塔によって、国力民力をいたずらに費消することを言う。家を破るとは、出家修道によって、二親を遺棄して孝道を絶つことを言う。身を破るとは、剃髪出家によって、次のような五種の損失が認められることである。一、身体髪膚を毀傷してはならないという孝の教えに乖くこと、二、犯罪者に対して行われる剃髪の苦を受けること、三、不幸のそしりに身を委ねなければならないこと、四、子孫を絶つこと、五、礼を廃することである。このような三破の法は、仁もなく礼もない、いわば禽獣にひとしい胡族にこそふさわしいものであり、それ故出家させてその悪種を断つことが理にかなうのであるとしている。

見られる通り、ここには怒りがある。西域胡族の民族宗教によって、中国の善美なる社会秩序が破壊されていくことへの怒りである。しかし、この怒りが示しているのは、むしろそれだけ仏教が、教団的に大きな勢力を有し始めていたことである。そして教団の成長とともに、中国社会に一つの動揺が起こ

ってきたことも確かである。すなわち中国の社会生活の基調をなすのは、家族制度を支えるところの孝の倫理であるが、剃髪出家して僧となることは、まさにこれと正面から衝突するものであった。

孝の倫理が要請するところは、祖先を崇び、名を顕し、子孫を繁栄せしめ、それによって家を存続し、永く宗廟を祭り守るということにある。こうした孝を基軸とする社会観念よりすれば、出家して僧となることは、髪膚を傷め、妻をめとらず子孫を絶ち、宗廟の祭りを廃することを意味したわけである。

中国では、古くから「積善の家に必ず余慶有り」(『易』文言伝)という考えに基づき、親の徳が子に及び、子の善行が孫に恵みをもたらす、血族的応報観が普及していた。これが孝の倫理を内側から支えていた観念であったが、一方剃髪出家という行為を正当化する仏教の因果応報観は、『泥洹経』にも、「父は不善を作すも、子は代わりに受けず、子は不善を作すも、父は亦た受けず」とあるように、親子の間に因果関係を認めず、善悪の果報はその身個人に受けるのだとする。しかも、この因果の連鎖は一生のうちに終わるのではなく、生れ変り死に変りして続くのであり、現在世に富貴の家に生を受けても、悪行を積めば来世には貧賤にしずみ、或いは獣畜に堕ちることになる。かくて姓を易え形を変えて生々流転する。この流転より救済されるには、祖先の徳や子孫の努力は何の助けにもならず、自らの修行によらねばならない、というものである。このように因果応報は、あくまで個人にかかわるとされるのであるから、家族制度の中に主たる行動規範をおいていた中国人にとっては、驚くべき教説であったにちがいない。これを聞いた中国の人々の驚愕の状は、次の記事にも窺われるであろう。

> 求むる所は一体の内に在り、而も明むる所は視聴の外に在り。世俗の人、以て虚誕と為す。然れども玄微深遠に帰すれば得て測り難し。故に王公大人、死生報応の際を観て、瞿然として自失せざるは莫し。
>
> (袁宏『後漢紀』)

「世俗の人、以て虚誕と為す」の言葉には、とても信じられない、そんな馬鹿なという反応がみられ、「然れども玄微深遠に帰すれば得て測り難し」の言葉には、前世来世の事ははっきりわからぬことであり、言われてみればそういう事もあるかもしれないといった心理的不安が漂い、「王公大人、死生報応の際を観て、瞿然として自失せざるは莫し」の言葉には、今まで確固不動のものと考えていた、家族制度に対する信念の動揺があらわれている。

もっとも、絶えざる兵乱、災害、胡族の侵入、流亡、離散、家産をめぐる争いなど、すでに家族制度に動揺をきたす事態は存在していた。その点、名族でありながらも余り振るわず、更に父を失い家運が傾いたような寒門の氏族にとっては、むしろ仏教の因果応報観は新鮮な驚きを与えたであろう。すなわち家族制度にとらわれぬ独立した個人の発見は、彼らに新たな人生観と目標をもたらすのである。実際世俗を離れ出家求道にいそしむ彼らの姿を、六朝期を通じてあちこちに見いだすことができる。

とはいえ多くの中国人にとっては、長い間遵奉してきた家族制度は容易に無視しうるものではなかった。したがって出家剃髪するには、孝の倫理との融和をはかるような大義名分が必要であった。桓玄と廬山の慧遠の間に交わされた次の問答などは、その一端を示すものにほかならない。

玄問う「敢えて毀傷せず、何を以てか剪削するや」

遠答えて曰く「身を立て道を行う」

玄は善と称して、懐く所の問難、敢えて復た言わず。（『高僧伝』巻六・慧遠伝）

『孝経』に「身体髪膚は之を父母に受く、敢えて毀傷せざるは孝の始めなり」と教えているのに、何故剃髪などするのかという桓玄の質問に対し、慧遠は、『孝経』には「身を立て道を行う」という教えもあるではないかと反駁する。つまり出家修道者にも孝道が存すると言うのである。この打てば響くよう

な見事な応答を得て、桓玄は平素抱いていた仏教に関するさまざまな疑念を、それ以上口にしなかったとある。

この場合には、慧遠のすぐれた機知の閃きにむしろ焦点があてられているけれども、それと同時に出家修道は孝道に反しないという大義名分が、ここにはっきりと示されたことも注意されねばならないであろう。たとえば後趙の安令首尼は、父が結婚を勧めるのを断り、敢えて出家することを願うのであるが、その際の問答は興味深いものがある。

父「汝は独り一身を善しとせんと欲す。何ぞ能く父母を兼ね済(すく)わんや」

女「身を立て道を行い、方に一切を度脱せんと欲す。何ぞいわんや二親をや」

(『比丘尼伝』巻一・安令首尼伝)

ここには出家修道は、世俗の孝よりも更に大きな、普遍的な孝を行うものであると表明されている。かくして仏教は、孝の倫理に反しないばかりか、まさに最上の孝を追求するものに変貌を遂げたわけである。

以上、僧宝の受容のあり方を辿ってきたが、ここでも仏の場合と同様に三種の僧のイメージを認めることができた。

(1)呪願を事とする祭祀者としての僧。
(2)方術士としての僧。
(3)胡俗としての僧。

前二者は中国において積極的に受け入れられたわけだが、第三の僧は社会秩序に動揺をきたす要素があった。しかし慧遠などは、まさにこの点を利用して為政者が迫った礼敬問題に解答を与えてみせるので

ある。すなわち出家者は方外の賓であるから、当然世俗(＝中国)のそれとは異なった行動規範をもたねばならない、というものである。

三　法　宝

感夢求法説話によれば、仏教の中国への伝来はまず仏のイメージが先行し、ついで僧が渡来し、最後に法が明らかにされたということであった。これは、法が明らかにされるためには、まず翻訳が行われなければならない、しかも正しい翻訳でなければならないという、厄介な事情のあった事を示すであろう。実際、この目的を達成する上で、中国仏教は長い年月を必要とした。

ともあれこの法宝の受容にあたっても、仏と僧とにそれぞれみられた三種のイメージに相応する動きが、やはり認められるのである。たとえば笮融は、三千人余りも収容できる大建築物を建て、そこに金人を安置した。そして参拝する人々にことごとく仏経を読ませたというのであるが、この場合の読経は、おそらく法の内容に立ち入ることのないものであり、結局神呪を唱えることにほかならなかったと思われる。とりわけ伝来の初期には、胡僧が仏像を前に、胡語によって教法を暗誦するのを、意味も分からず耳を傾けていたにちがいないから、中国人にはそれが神秘な呪文に思えたであろうことは想像に難くない。

しかれば経典の翻訳によって、この神呪のイメージが解消されたかといえば、決してそういうわけでもなかった。社会不安や生命の危機に絶えず脅かされる士庶の間には、常に霊験のある神呪が求められていたのである。この要望に適合したのが、たとえば『法華経』であり、その一部を別出した『観音

経』であった。竺法護がこれを訳して以後、この経を受持読誦して、祈願をなし霊験を得たというものが続々と現れてくる。こうした霊験譚を扱ったものに、劉義慶の『宣験記』や王琰（おうえん）の『冥祥記』などがあり、六朝期には志怪文学として盛行し、以後中国文学の一ジャンルを形成していく。なお『高僧伝』にも、この種の霊験譚が随処に説かれているが、殊に誦経篇の一科は、まさにそのために充てられたものである。

法身は既に遠し、寄る所の者は辞なり。沈吟反復すれば、恵利思い難し。

これは慧皎が誦経篇の末尾に付した讃であるが、仏の法身は幽遠であり、とらえ難い、したがって直接依拠すべきものは法を述べた言葉である。これを繰り返し熱心に唱えるならば、その恩恵と利益は想像を絶するものがあるという。まさしく招福攘災の祈願を主眼とする神呪としての法が、ここに認められるのである。

また中国に受容された法宝には、黄老思想に類比される面も存在していた。そのことは、次の道安の言葉によっても窺うことができる。

斯の邦の人、荘老の教え行われ、方等の経と兼亡相似たるを以ての故に、風に因って行われ易きなり。（「鼻那耶（びなや）序」）

すでに中国人の間には荘子や老子の教えが流行しており、その無為自然の説は方等経典の説くところと類似していたので、仏教の行われ易い思潮ができあがっていたというのである。確かに西晋の思想界などを見ても「学者は荘老を以て宗と為し、六経を黜（しりぞ）く」という状態であり、儒教に身を寄せるものは俗吏とされ、「無心」を標榜するものが天下に重んぜられたのである。(8) では、何故このような思潮が生じてきたかといえば、人間の得失や世事の是非善悪を論じ、専ら礼法にやかましい儒教が、変化の激しい

現実の社会にあって、ただ単に思索と行動の自由を、拘束するものになりはててしまったためにほかならない。こうした儒教にあきたりない思いを感じていた知識人は、むしろこれを俗事の学として卑しみ、より普遍的な理念に心を馳せるようになったのである。そして彼らが見いだしたのは、万象の根源としての「無」であった。

天地万物は皆な無を以て本と為す。無なるものは物を開き務を成し、往くとして存せざるなきものなり。陰陽は恃みて以て化生し、万物は恃みて以て形を成し、賢者は恃みて以て徳を成し、不肖の者は恃みて以て身を免る。

（『晋書』巻四十三・王衍伝）

ここに説かれているのは、もはや聖人が制定した人間規範の解釈というものではなく、現象の背後にあって天地を定め、万物を生み出し、人倫を作り出すところの形而上的な原理である。主唱者は魏の正始年間に活躍した何晏と王弼であり、彼らは主に『老子』『荘子』『易』繋辞伝の三書を祖述することによって論説をなしたので、この形而上的原理を探求する学問は、三玄の学と称された。

さて、この三玄の学が、六朝期の思想界に与えた影響は大きく、実に仏典の翻訳や解釈にもはなはだ影を投ずることになるのである。以下に示す言葉は、その点を証するに足るであろう。

正始中、王弼と何晏は、荘老玄勝の談を好み、而して世遂にこれを貴ぶ。江を過ぐるに至り仏理尤も盛んなり。

（『世説新語』文学篇注引晋陽秋）

王弼・何晏の起こした老荘思想に基礎をおく形而上学は、世の尊重するところとなり、竹林の七賢のように談論によって名を著す人々もあらわれてきた。晋の南渡があってからは、こうした玄談家と仏教僧との交流が活発になり、仏理の研究が隆盛したというのである。

もともと初期の訳経に際しても、「涅槃」には「無為」、「禅定」には「守一」、「真如」には「本無」

というように、重要な用語については、黄老思想から援用したものが多かった。そして用語そのものが黄老思想と共通であったから、漢訳された文献だけをみて判断すれば、結局その言わんとするところも同じであろうと考えられたのは、当然の成行きともいえた。すなわち「無為」と言えば、礼教の拘束を脱した無為自然の道を思い、「守一」と言えば、長生除病に資する道教の胎息法を連想し、そして「本無」によって仏理を敷衍すれば、次のような説が出てくるのも不思議ではない。

> 思うに真造の前は、廓然たるのみ。元気陶化するに至って、則ち群象は形を稟く。形は化に資ると雖も、推化の本は則ち自然に出ず。自然にして自ずから爾る。豈に之れ造ならんや。これに由って言えば、無は万化の先にあり、空は衆形の始めたり。故に本無と称す。(9)

つまり本無とされる「無」及び「空」は、末有たる万化衆形の先にある根源的な原理なのである。このように「無」という形而上的原理の研究と把捉に心を奪われていた当時の知識人の場合、すでに老荘の用語がいわば共通語と化しており、これを通さずには議論が成り立たないといった事情もあった。慧遠にかかわる次の逸話は、まさにそのことを物語っている。

> 遠は年二十四にして、便ち講説に就く。嘗て客有りて聴講し、実相の義を難ず。往復して時移るも、弥疑味を増す。遠乃ち荘子を引きて連類と為す。是に於て惑う者、暁然たり。
>
> (『高僧伝』巻六・慧遠伝)

慧遠と客との間には、随分問答の往復があった模様であるが、一向に埒が明かず、客はいよいよ理解に苦しむという有様であった。荘子の説を引き合いに出して説明を試みたところ、たちまち疑念が氷解したというのであるから、その状、察すべしである。(10)

時代の思潮がこの通りであったので、仏教僧もしばしばこうした手段を用いたらしく、これを格義と

称していた。もとより仏教を説明する便法として案出されたにすぎないわけだが、時に貴族社会に迎合して生計を得る手段ともされたようである。次の逸話がその辺の事情を伝えている。

> 愍度道人、始めて江を過ぎんと欲するに、一傖（ある田舎）の道人と侶と為る。謀りて曰く、旧義を用って江東に往かば、恐らくは食を得ることを弁ぜず。便ち共に心無義を立つ。
>
> （『世説新語』仮譎篇）

これは当時般若学で知られた支愍度の話として伝えられるものだが、従来説いていた教義では、玄学を貴ぶ江南で生計を立てられないであろうから、彼の地の好尚にあうような教義に改めて作りなおし、南渡したというのである。便法のためとはいえ、ここでは教義内容の改変にまで至っていることは注意されねばならない。しかも自ら迎合する形で、法の同質化をはかっているのである。こうして仏教は玄学との習合をいよいよ深め、更に両者を見分け難いものにしていったのである。

一体、中国において般若経典の研究がとりわけ人気を博したのも、空性の思想を無の思想と連類をなすものと錯覚し、玄学的思惟の延長線上で捉えたためにほかならない。したがって仏教の法も、いつしか事に対する理、末に対する本、万象の根源に位置してしかも万象に貫通する一なる道と考えられることになった。こうした形而上的原理としての道は、現象の背後にあって、眼にも見えず、耳にも聞こえず、触れることもできないから、その実質も言葉によっては伝えられ得ない、とされる。ここに、沈黙をもって「悟り」あるいは「無の体得」の形とみることがあらわれてくる。それ故、六朝人がこのような「無の体得」者を維摩詰の中に見いだし、理想像としてとらえることも、いささかも異とするに足らないのである。なぜなら当時の知識人は、自らが関心をもち期待していたものだけを、仏教の中に求め発見したに過ぎないからである。

では、どうしてそれほどに彼らは形而上的な原理に執着したのであろうか。それはとりもなおさず、この原理が万象の根源であり、この根源を認識し体得することは、欲するところを行って齟齬することなく、無為自然にして理にかなう、いわば思惟の自由と行動の自在とを獲得することと考えられていたからである。

さて、また仏教の法は西域胡人を教化するによく、中華の民はこれに適合しないという見方も存在した。その根拠というのは、たとえば次のようである。

華と戎は自ずから同じからざるあり。何となれば、中国の人は、気の清和を稟けて仁を含み義を抱く。故に周孔は性習の教えを明らかにす。外国の徒は、性の剛強を受け、貪欲忿戻たり。故に釈氏は五戒の科を厳にす。

（『弘明集』巻三所収・何承天「釈均善論」）

中国の人と外国の人とでは、人情性質が異なる。したがって教えも異なってくるのは当然である。中国の人はもともと温順であるから、礼楽によって生活を律していくのが妥当であり、外国の人は野蛮で貪欲であり、怒りっぽいので、五戒のような厳しい規定が必要になってくるという。つまり法そのものの問題というより、人性の相違からくる教化のあり方の点で、中国の人にふさわしくない、とされるのである。

では本質的な部分についてはどうかというと、すでに儒・仏・道の三教は、互いに見分けもつかぬほどに交錯してしまい、しばしば「道」という根源の理に至っては、三者一致するのであるとさえ見られていた。ただし、いまも触れたように本は一つでも、末にあっては種々の相違があり、中華の習俗にかなった教化ということになれば、儒教乃至道教がすぐれると主張するのである。

しかし、実のところ外来の教法という認識は、中国固有のそれとは異質な仏教の法というものを際だ

たせる契機であったはずだが、ここではあくまで習俗の面に限られて、遂に本質に関わってこなかったのは不思議である。そのことは仏や僧の場合も同様で、家族・郷党・民族といった連帯的思惟を離れて、仏教の普遍的性格に眼を留めることは極めて少なかったようなのである。むしろ逆に、本質の面で不用意な同質化が進展してしまったため、異質性に対する感覚は鋭さを失い、主として末端の事柄にのみ傾いていたようである。

さて、いま見てきた通り、法宝についても、その受容の状に三種のイメージを考えることができたわけである。

(1)神呪としての法。

(2)万象の根源に位置する「道」としての法。

(3)胡俗を陶冶する教えとしての法。

第一の法は、不安と危難におびえる士庶の要求に応ずるものであり、第二の法は伝統的な礼教にあきたりない高踏的な知識人に迎合する性質のものであり、実にこの二者が中国仏教を隆盛に導く原動力でもあった。第三の法は、競合する儒・道の二教が、本質の「道」において仏教と同帰であるという認識に立ってしまったので、教化の点で僅かに習俗上の区別を為そうとしたものにほかならない。

結

以上、仏・僧・法の順で中国仏教の形成の状を通観してみたわけだが、結局それぞれに次に示すような三種のイメージが摘出されることになった。

一、祈願祭祀の仏教。
二、黄老信仰としての仏教。
三、外来の異民族宗教としての仏教。

これらは、いわば六朝人が当時懐抱せる問題意識に捉えられた、主要な仏教のイメージということである。

普遍的な宗教として唱導された仏教が、中国では呪術的な祭祀宗教の相貌を呈したり、西域の胡人の間に発達した民族宗教であると考えられたりしていたわけである。しかも中国人は、仏教の思想や信仰内容を受容するにあたって、つとめてそれらを中国固有の思想や信仰と同質のものとして捉えようとした。こうして異質性よりも同質性の方に、より多く意識が集中されたので、仏教に対する疑惑にしても、その独自性の認識にしても、どうしても鋭さを失いがちになっていったようである。

また仏は法を悟り、法を体得した人であるから、法そのものを抜きにして仏は明らかにし得ない。その点、中国では仏の神格化されたイメージが先行し、しかもちょうど黄老信仰の流行に投ずる形で入ったので、ここでもその異質性よりも、かえって同質の面のみが強化されることになった。そしてその理由によって中国仏教は、大した抵抗もなく急速に教団的発展を遂げていくのであるが、真摯な仏教徒はこうした発展の中で、複雑にもつれ合って容易にほどけそうもない糸をときほぐすように、改めて仏教の異質性を追求するという課題を負わねばならなかったのである。

勿論、上に挙げた三種の仏教は、受容形成期に見られた中国仏教の全貌ということではない。細かにみれば、この他にもまださまざまな断面を指摘することができるにちがいない。しかし、やはり主要な潮流をなしていたことは確かであり、しかも永く後代に至るまで中国仏教の大きな潮流であり続けたの

である。すなわち祈願祭祀の仏教は、観音信仰を初めとして大いに隆盛したのであり、黄老信仰としての仏教は、禅の中にしばしば顔を現しており、外来の異民族宗教としての仏教は、儒教徒や道教徒の間から、断続的にではあるがしかし絶えることなく表明されていた。

(1) 仏寺を淫祀と見なして破壊したのは、実際には孫皓ではなく、孫綝の行為であったようである。塚本善隆『中国仏教通史』春秋社、一九七九年、一五四頁以下参看。

(2) たとえば任継愈氏は、『淮南子』精神訓に描かれる真人が、この記事の仏に酷似していることを指摘している。『中国仏教史』中国社会科学出版社、一九八一年、二〇七頁。

(3) 塚本善隆氏は、楚王英は外国僧や優婆塞の夏安居に協賛し援助を与えただけで、自らは行わなかったと考えておられる(前掲書六二頁)。しかし、しきりに方士と交流し反逆をはかっていると訴えられた点に注目すれば、むしろ仏教の禁欲的な斎戒に、楚王英が余りに熱をいれ過ぎたために、周囲の疑惑を招いたとみるほうが妥当ではあるまいか。

(4) 『晋書』巻一〇六・石季竜伝に、石虎は諸々の郡国に五経博士を立て、国子博士助教を置き、また国子博士を派遣して洛陽の石経を写させたりなど、頗る経学を慕う念のあったことが伝えられている。

(5) 北周は、鮮卑の宇文氏の建てた王朝である。したがって武帝が自分は胡族ではないから、仏教を奉じないというのはおかしい。おそらくこれは、仏教を奉ずるのは専ら胡族であり、それ故胡族であることの証明にもなるから、これを奉じてはならないという儒者の進言によったものであろう。

(6) 戴明揚『嵇康集校注』巻八「宅無吉凶摂生論」。

(7) ここにとりあげたのは、『弘明集』巻八所収「辨惑論」「滅惑論」「析三破論」に引用される「三破論」の所説である。

(8) 『文選』巻四十九所収・干宝「晋紀総論」。

(9) この説は道安の本無義として曇済の「六家七宗論」の中にあらわれている。記述は宗性の『名僧伝抄』による。

(10) 仏教僧においても、老荘を初めとする外典の兼学が盛んであった。その点で、とりわけ著名なのは支遁で、彼は『荘子』の中でも難解といわれる逍遥遊篇について、郭象・向秀を超える新義を出して賛嘆されたという。孫綽は『道賢論』の中で彼を称えて、次のように述べている。「支遁と向秀とは雅より荘老を尚ぶ。二子は時を異にするも風好は玄同なり」。もって支遁の学風が知られるであろう。

2

天　台

新田雅章

はじめに

天台思想は、周知のように、中国南北朝時代の末から隋代にかけて活躍した智者大師智顗(ちぎ)(五三八―五九七)によって説き示されたものである。衆目の一致するところ、かれは中国仏教史を飾るもっとも傑出した高僧の一人であり、そしてその思想は、しばしば用いられる表現を借りて示せば、あたかも車の両輪のごとく、教相門、観心門の両門より成る、組織的によく整備された、きわめてスケールの大きなものである。それゆえに限られたスペースの中でその思想の全体に眼を通すとなると、なかなか至難といわざるをえない。そこでこの小論では、その思想の骨格をなす部分と思われる領域に光をあてて、紹介を進めてゆくことにする。

一　宥和の思想

天台教学には、教学的体質として、総合性を重視する態度が濃厚にそなわっているように思われる。こうした特徴はたとえば経典解釈の上に顕著にあらわれている。今日では常識となっている事柄であるけれども、智顗の時代には、各種の経典が釈迦滅後、時代を経て漸次成立するにいたったという歴史的事実は、まったく知られてはおらず、経のすべてが釈迦によって説き示されたものという見方が、当時の一般的な見方であった。ところで一方、経典の内容に目を移すと、それらの間には極端に異なるものも見出される。実はここに重大な問題が生じてくるのである。すなわち、釈迦は内容的に異質の経典を

なにゆえに説かねばならなかったのか、またそうした経典は相互にどのような関係をもつものであるのか、こうした問題に納得的な解答を与えねばならないという状況が生まれてきたのである。

智顗はこの問題を等閑視するようなことはしていない。というよりもこの問題に積極的にかかわり、総合的な性格をつよく保った独自の見解を教示してみせる。そこで、各種の経典、いいかえれば釈迦の種々の説法がどのような関係のもと説かれるにいたったとされるのか、まずこの点についての天台の理解を尋ねるところから始めよう。

天台智顗は、内容的に異なる種々の経典を、釈迦説法の意味、目的と関係づけて、統一的に理解しようとするのであるが、この種の問題をめぐってどのような見解が示されるのかを具体的に知るためには、「経」が智顗においてどのようなものとして解されているかをまずのべておくのがよいであろう。経とは、迷える衆生を悟りへと導くために、釈迦が必要に応じて教法を示すべく説き明かしたものとみられている。ところで一方、経によって導かれる衆生についてみれば、かれらは決して等質的な同じものではなく、いろいろに異なっており、悟りを開くにあたって違いが予想される存在である。智顗は経と衆生をこのようにみて、ここに、釈迦は衆生がもれなく悟りを得ることができるように、より効果的に法を説いたはずであり、したがって説法すなわち経の説示は一定のプログラムにもとづいて行われたにちがいない、という見解を呈示するのである。この考え方こそ釈迦説法の意味と経の説示の過程についてのかれの見解の内容の核をなすものである。それに肉付けを施して、当面の問題についての智顗の教説が形づくられているといってよい。それでは釈迦説法のプログラムとそれに応じて衆生が悟りを完成してゆく過程はいかなるものとして説き示されるのか、以下具体的にのべてゆこう。

教学思想のこの領域の教説は天台教学においては、五時八教の教判といわれるいわゆる教判論の範囲

の中の教説として示されるのであるが、経の中にあってまず最初に『華厳経』が説かれたとされる。つまり釈迦の説法の最初の時は「華厳の時」というわけである。ところでこの経は、釈迦が悟りを完成して得た、微妙深遠の教えをそのまま説き明かしたものである。したがって、この経の内容を理解できるものはすぐれた理解力をもちあわす「大機」の衆生以外にない。理解力乏しい「小根性」の衆生、具体的には声聞・縁覚の二乗はその教益にあずかることはできない。『華厳経』はちょうど「日の初めて出でて、さきに高山を照らすがごと」く、大機つまり菩薩しか教え導こうとしない経にほかならない。

『華厳経』を説いてはみたものの、二乗はその教益にあずかりえないとすれば、つぎには理解力乏しき衆生も耳を傾けることのできる教法を説き示さねばならない。そこで釈迦は鹿野苑に赴いて、『阿含経』を説き、二乗の教化を集中的に考えるにいたった。鹿野苑で『阿含経』が説かれたことにちなんで、説法の第二の時が「鹿苑の時」といわれるのであるが、ともあれ『阿含経』に触れて二乗は覚醒し、成仏を志しはじめる。『華厳経』を聞いてなんの反応も示さず、たとえれば牛乳のままで少しの変化も認められなかった衆生も、ちょうど乳が発酵して酪となるように、少しずつ前進しはじめる。

ところで『阿含経』は小乗の教法を説く経であるから、衆生を直接大乗へと導く力をそなえてはいない。ここに新しい教化方法が考えられねばならない地平がひらけてくる。ここで試みられる新しい方法は、成仏を目指して歩みはじめた衆生に対して、小乗の悟りの境地にとどまることの非を教え、大乗を慕う気持を起こさせることである。こうした狙いをもってここで説かれる経が『維摩経』や『殃掘摩羅経』などの経典である。『維摩経』などの経典が説かれる説法のこの段階は「方等の時」といわれ、一方、経に導かれて成長を遂げる衆生の側に立っていえば、酪を烹て生蘇が出来上る状態にひとしいとされる。

さて「恥小慕大」の心を起こした二乗は、小乗の非を知り、大乗と小乗との違いを極端に意識するようになる。しかしこうした了解の態度は極端に陥った態度であり、執著にほかならない。真理に照らして大乗、小乗を眺めてみると、両者は本来一つのものであって、二つを隔てる壁などないのである。かくてここに、こうした点を教え、そして小乗を否定、排斥するのではなく、それを大乗へとつなげるための経が説かれることになる。その経は『般若経』にほかならない。この経に触れて衆生は大乗の境地を楽しむことができるようになるのであるが、この段階は第四時「般若の時」であり、そしてこの段階の衆生はちょうど生蘇がさらに発酵して熟蘇となった状態に似ており、「方等時」を越えた、より深い境地に到達する。

さて、仏法に目覚めさせるべく説かれた『阿含経』、小乗の教えを弾呵し、すぐれた教法としての大乗を教示する『維摩経』などの諸経典、一切が無差別であり、大乗、小乗の違いがないことを教えて、二乗を大乗へと導き入れる『般若経』、これらの諸経典に触れて、衆生は仏道のいわば階段を登るがごとく、その奥義を次第次第に深く摑みとってゆく。ここにいたって、かれらは究極の悟りを開くことができる一歩手前まで到達した。釈迦は衆生のそうしたありさまをみてとって、真実の教えを説き示す時期に到達したと判断するのである。

ここに説かれる経は『法華経』である。この経こそ衆生のすべてをして「仏の知見を開いてことごとく究竟（くきょう）の実相に入ることを得さし」める経にほかならない。もう少し詳しくいうと、この経は、『華厳経』にはじまって、その都度説かれてきた経の教示する教法が、そのときどきにおいて衆生を上手に導くためにかりに説かれた教え、すなわち「方便」であることを教えつつ、しかもそれら諸経が教え示そうとするより根源的な事柄が、この経の明らかにしようとする思想、すなわち衆生のすべてが実相を得

知しえて、成仏することができるものであるという思想に帰着するものであることを教示しようとする経なのである。『法華経』にそなわったこうした性格は、「権を開いて実を顕わす」(＝開権顕実)ことと表現されているが、ともあれ二乗三乗の違いがあるわけではなく、すべてが成仏しうるという教え(＝一乗の立場)しかないと力説してやまない『法華経』が説かれ、それに導かれて、衆生はこれ以上ない究極の悟りを得ることができるのである。なお『法華経』によって得られる悟りは、味にたとえれば最高の味としての醍醐にひとしい。

ところで『法華経』に導かれても、悟りえないものが一部残ると考えられる。なぜならば、『法華経』に耳を傾けようとしない、増上慢に陥った、未熟の衆生が現に存在するからである。これは『法華経』自身語るところであるが、この経が説かれはじめると、聴くに及ばぬといって、説法の場から立ち去った五千人の比丘があったという。そうであれば、『法華経』の教化にもれた、未熟のそうした衆生のために、なんらかの対応策が講じられねばならない。このとき釈迦が用意した経が『涅槃経』である。

『涅槃経』は「一切衆生には悉く仏性あり」という思想を経の柱に据えて説かれる経典であり、『法華経』同様、一切衆生の成仏を保証する経典である。かくてこの経に導かれて、『法華経』の教化にもれた一部の衆生も悟りを開くことが可能となる。

『涅槃経』はこの意味で、いわば最後の詰めのための経ということになるが、しかし悟りの内容の質の面で、『法華経』を超える悟りを衆生に得さしめる経というのではない。これら両経は、衆生にたいしてひとしく醍醐味を味わわせる経として、まったく同じである。違いは、衆生を究極の悟りの境界へと導くにあたって、『法華経』ははじめにその役割をはたすべく説かれた経であり、一方『涅槃経』はそのあとを受けて、前者によって成仏した大多数の衆生以外の、わずかに残る未熟の衆生の教化を狙い

として説かれた経である、という点に認められるだけなのである。「仏の前番の人を熟するは、法華をもって醍醐と為し、さらに後段の人を熟するは、重ねて般若をもって洮汰して、まさに涅槃に入る。また涅槃をもって後教後味と為すなり」(『法華玄義』巻第十下　大正三三・八〇八上)。この説明をみれば、上にのべたことが容易に理解されよう。かくて『法華経』『涅槃経』に導かれ、衆生のすべてがもれなく究極の悟りを得ることができる。このことを釈迦の立場からいえば、これら両経を説くことによって説法のプログラムはすべて完結するというわけである。『法華経』『涅槃経』は説法の最後の時、第五時の経にほかならない。

以上のべてきたように、天台においては釈迦はすべての衆生をもれなく悟りの境地へと導かんとして、相応しい時期に、相応しい経を説くという仕方で、もう少し詳しくいうと、経を説く釈迦自身の側に立っていえば、五時として、一方、悟りの道程を歩む衆生の側に立っていえば、五味としてまとめられるような仕方で、経を説いた、と解されている。

ところで、教法を説き示して衆生を導く釈迦と、その教法に導かれて次第に悟りの境界へと転入する衆生とを有機的に関係づけ、釈迦説法の意味と経の説示の過程、衆生の面からいえば悟りの完成の過程を示したのが、これまでにのべてきた五時・五味の教説であるが、智顗においては、衆生の開悟、成仏すなわち悟りの完成はさきのような五時の全過程を経ずとも、五時の一時一時において可能となる場合もあると考えられている。もう少し詳しくいえば、時を隔てて順次説き示される教法に導かれ、最後、『法華』『涅槃』の第五時の経に触れてようやく悟ることができるというのではなく、たとえば『華厳経』なり『阿含経』に触れるだけで、また『維摩経』などの「方等時」の教法に接するだけで、それか

らまたそのあとの『般若経』の教えに親しむだけで、究極の悟りをうることができるというのである。

五時の全過程をひとつひとつ経てはじめて衆生は悟ることができると解するさきの五時・五味説は、一般に別の五時説と称され、一方、これは通の五時説と呼ばれるのであるが、こうした考え方が成り立ちうるのは、それぞれの経の中に大乗・小乗の教え、仮の教え・真実の教えがちりばめられて説かれており、したがって衆生の資質次第で、経中に説かれる大乗・真実の教えが読みとられうると解されるからである。

なお、天台教学において別の五時説と通の五時説のうちのいずれが、仏の側からいえば、衆生の教化の仕方として、導かれる衆生の側からすれば、悟りの完成の方途として、より一般的な形態とみられているのかといえば、別の五時説であるというのが適切であろう。

別の五時説であれ通の五時説であれ、釈迦説法の意味なり狙い、それから経の説示の過程についてのこうした見方は、経典の成立の実際の歴史をまったく無視した、いわば独断的な解釈といってよいかもしれない。しかし独断と決めつけることは智顗に対して厳しすぎるであろう。というのは、さきにもことわったように、当時の中国仏教のもとでは経典の成立の歴史が知られておらず、しかもそうであったからこそ、仏典の成立をそれぞれ独自の観点に立って理解し、説明する試みがいくつもなされており、智顗の見解もそれらを参考にして構想されたものであったからである。かれ自身のべているように、その当時、諸経論を整理、分類し、体系づけるいわゆる教相判釈（きょうそうはんじゃく）の教説が、揚子江をはさんで南方に三種、北方に七種、計一〇種あったとされる。この点からみれば、上のような智顗の見解も決して特異なものではないのである。

しかもそれだけにとどまらず、智顗の見解は内容的にみて一つの確固とした思想を背景にもって構想されており、実に巧みに考えられたものとして、かえって注目されてよいものであろう。背景に横たわる思想とは、異質な思想、教説を排斥するのではなく、逆にそれらを総合的に統一しようとする宥和の思想といってよいであろう。経典はそれぞれ独自の面をもっているけれども、その個性的側面が活かされ、そしてその面が有機的、総合的に結びつけられて示されたのが、智顗の上にみてきた釈迦説法の意味とその過程についての見解であるといってよい。こうした見解が形成されるにいたったのは、当時の教判の思想の影響を無視しえないにしても、より深くは、「方便」として仮に説かれた教えも「真実」につながり、すべてが「一乗」にきわまると教える、『法華経』が主張してやまない「一乗思想」に負うたからにほかならない。たとえ経典成立の歴史的事実に合致しないものであっても、諸経を、すべてが悟りの道につながると教える一乗思想の立場に立って、有機的、総合的に結びつけ、釈迦説法の意味および説法の過程を明確にしようとする上にみてきたような智顗の総合的な色合いを帯びた経典解釈は、独特の内容をもつものとして注目に価しよう。

二　円教と各種教法

1　蔵教・通教・別教——その思想的特徴

さて、衆生を導くべく説かれる経は、すでにのべたように無計画に説示されるものではなく、衆生の成熟度合をみながら説かれるわけであるから、当然のこととして個々の経はそれぞれ個性的な内容を説

き明かすものということになるであろう。それでは個々の経はどのような教法を説示すると解されるのであろうか。智顗は経を通じて示される教法を類別、整理して示してみせてくれている。以下、教法の内容面についての智顗の見解を尋ねてみよう。

智顗によれば、釈迦の説法つまり経は蔵教・通教・別教・円教の四種に類別できるような内容をもつものとして説き示されているという。そうであれば、釈迦が説き示そうとした教法の内容を知ろうとするときには、それら四教のひとつひとつを見定め、個々について必要なかぎり整理してゆかねばならないといってよいであろう。ただし与えられた紙数を考えると、すべてについて丁寧に取り組んでゆくことはとうていできそうもない。蔵・通・別の三教については基本的な点についてのべるにとどめ、円教を中心に紹介を進めてゆくことにする。円教とは、天台智顗が到達した宗教的世界の究極を、釈迦の極説という形をとって説き示したものであり、したがってそれは天台教学の根幹を集約的に表示するものにほかならない。もう少しわかりやすくいえば、衆生を悟りへとつなげる究極の教法が、円教なのである。だから円教の内的構造を知らずしては、天台教学の思想的な核心に触れることはできないといってよい。円教の占めるこうした教学上の位置をあらかじめ念頭において、はじめに三教を一瞥しつつ、そのあと天台思想の深部へと肉薄してゆくことにしよう。

まず蔵教であるが、これは小乗の教えであり、『阿含経』において論及される教法とされる。地獄・餓鬼・畜生・修羅・人間・天界のいわゆる六道のこと、別の表現でいえば、欲界(欲望の支配する世界)、色界(欲を離れた絶妙の物質より成る世界)、無色界(物質を離れた高度の精神的世界)の三界のことだけを視野の中に入れて説かれた教えであり、狭く浅い教法というわけである。概略をのべれば、われわれ衆生は真実を知ろうとすることなく、独断的な見解をもって生きる結果、六道＝三界の間を迷い苦しみ

ながら生きることになる。しかしこうした状態は脱却されねばならない。それでは脱却の道はいかにして開かれるのか。それには独断的見解の中味なりその原因が見きわめられねばならない。

衆生を迷いへと導く独断的見解の内容は、現象世界の諸事物を有なるものと解する見方にほかならず、そしてその原因はそうした見方をひき起こさせるもとのものとしての煩悩である。煩悩にまどわされて一切を有なるものと解し、六道輪廻を繰り返しているというのである。こうしてさらに煩悩の内容が見定められるのであるが、具体的には見思(けんじ)の惑として示される。見惑とは真理に迷い、現象世界のすべてを有なるものと実体的に捉える態度をいい、つぎの思惑とは具体的事物に即して起こるよこしまな態度をいう。後者についてもう少し詳しくいうと、むさぼりの心(貪)、怒りの心(瞋)、愚痴の心(痴)、おごりの心(慢)を核として成り立つ煩悩のことである。

かくて三界の中にあって迷い苦しむ状態から解放されたいと思えば、存在するものを有と解し、とらわれの心をひき起こさせる見思の惑を断じ尽くさねばならない。これを断ずる方法は、一切が空であることを知ることである。一切が空であることを知れば、見思の惑も有なるものでないことが知られ、とらわれの心も生滅するというわけである。

見思の惑の断除と空の得知の関係は以上のように解されるのであるが、実はここでの空を知る方法が特徴的である。これは析空観の名で呼ばれるのであるが、その方法を簡単にいえば、現象世界の諸事物を分析してゆくと、われわれは最終的にそれを構成している基本要素(五蘊(ごうん))に行き着くことになるであろう。ところでこうして逢着したこれら構成要素の中には、もとの事物は見出されることはなく、結局は諸存在は名前だけのものであることが判明する。かくて一切は空というしかない。

析空観と呼ばれる空を知る方法はこうした構造をもつのであるが、これを修して煩悩も空であること

を知れば、縛られるもの、縛るものがともにないことになる。この状態は煩悩が滅せられた状態にほかならない。煩悩が断除されれば、それによってひき起こされる苦しみももはや生ずることなく滅する。この状態が涅槃である。ただし空を知って煩悩が滅しても、この肉体は厳然と存在するわけであるから、涅槃を得たといっても完全ではなく、この段階は有余涅槃といわれるしかない。この肉体が尽きてすべてが空寂に帰るとき、完全な涅槃に入ることができるのであり、その境地は無余涅槃と呼ばれる。

見思の煩悩を断除すべき煩悩と定め、それの実現に析空観をもってのぞみ、空を知って無余涅槃を希求すべきことを教える教法が、蔵教なのである。

つぎに通教。これは小乗の域を超え出た大乗初門の教えとされるものである。ところでこれが教示する教法の枠組みは、蔵教のそれと必ずしも異なっていない。すなわち、苦の原因は煩悩にあり、そしてその煩悩は見思の惑として了解されるべきであり、それの対治によって苦しみは解消し、解脱が得られると解するわけで、教法の大枠は両者同じである。ただし教法のもっとも根源的な部分に目を移すと、両者の違いがみえてくる。しかもその相違点にこそ通教のいわば思想上の特徴が見出されるのである。

そこで通教の思想的核心についていえば、空の捉え方の上に見出されるであろう。その捉え方は体空観と呼ばれるのであるが、その基本的態度は一切諸法が本来空であることを一時に体解することということができる。だからここでは、蔵教の場合のようにこの世界を構成する五蘊などの基本要素を承認する姿勢はまったく認められない。一切を無条件に空と捉えることが真実にかなった態度として重視されるのである。

一切諸法がそのまま空であると体得されれば、空ずべき煩悩も存在しないことになるであろう。こうした認識に到達すれば、煩悩の断除をめぐって浅深を問題にする必要もなくなる。空の体得がそれで解

脱の実現を意味するのである。しかも空の体得がいっそう深まれば、それだけでつぎの別教、円教の境地へと通入しうると考えられもする。この教法の名称である通教の「通」は、空を体得すれば、衆生は小乗の段階を脱して、大乗の境地に深く通入しうるということを表わしている。

なお通教の教えが説示される経典は方等・般若の諸経典ということであるが、しかしこれらの経典が通教だけを説いているわけではない。通教の教えがこれらの経典の随所にちりばめられる形で説かれているとされる。

つぎに別教に目を移そう。蔵・通両教に比べて、これは非常な違いを有している。前二教では六道しか問題にされていないけれども、別教にあっては——円教でもそうであるが——六道の上に声聞・縁覚・菩薩・仏の四界を加えた十界を視野の中において教学思想が構築されている。それだけに間口も広く、また奥行も深い。そうした点を教学思想の具体的局面に即してのべれば、たとえば究極の真理として空しか説かない蔵・通両教と異なって、空・仮・中の三諦が立言される。だから真理を把握する実践法も違ったものとならざるをえない。空だけを得知する空観ではなく、三諦を把握する空・仮・中の三観でなければならない。さらに苦の原因としてその破除が求められる煩悩も、見思の惑にとどまらず、三諦三観に見合う見思・塵沙・無明の三惑であると考えられているのである。

ただし別教では、煩悩の破除も、真理の把握も、また真理自体も、段階的階層的に解され、その点がこの教法の特徴となっている。真理として三諦が予想される場合、その中の中道は一切を超絶したいわば純粋無垢なる絶対的存在と考えられる。だから真理の把握も、煩悩の破除も、段階的な過程を辿る形で実現されねばならないものとなる。この教法の名称である別教の「別」の語は、すべてを超絶した唯一絶対の真理を標榜する別教の思想上の特徴を示すための表現なのである。

最後に別教が説示される経典についていえば、主として『華厳経』とされる。もちろんこの経だけではないが、ここでは一切を超絶した清浄の真如が想定され、かつそれの諸法への展開(＝随縁)が説かれているという点をみてとって、このように解されるのである。

以下、項をあらためて、円教についてのべることにしよう。

2　円教の構造

(1) 円頓止観の構図

円教とはこれ以上ない円満な教法という意味であるが、これを教学全体の中に位置づけていえば、究極の悟りへと衆生を導く完全な教法ということになる。また智顗の思索の展開の流れと関係づけていえば、かれが到達した究極の宗教的境地を表詮するものにほかならない。だからかれの宗教思想の核心を知ろうとすれば、円教として説示される教学思想の領域を正しく捉え出さねばならない。

円教、つまり智顗が最終的に構築してみせた教学思想は、『法華経』や『中論』はもとより、いろいろの経論の学習を通じて得た豊かな学殖と深い実践的体験とを背景として練りに練り上げられたものであり、教相門(＝理論面)と観心門(＝実践面)との総合の上に形成される壮大な教学思想といってよい。以下具体的に紹介してゆこう。

智顗にとっての教学上の中心問題は、「諸法の実相」の探究、把捉にあり、それを軸として天台円教は成立しているといってよい。ところで「実相」すなわち宗教的真理の究極は宗教的実践(＝行)を修さずして得知されるものではない。これが天台の基本的立場である。かくてここに組織的に整然と整理された行の体系が構想される。この行の体系は円頓止観(えんどんしかん)の名で呼ばれるのであるが、それは、骨組みを取

り出していえば、菩提を求めんとする堅固な意志(＝菩提心)の発起、予備的行(＝二十五方便)の順守、正修行(＝正修止観)の実修、こうした実践的事項の総合された体系なのである。

ところでこうした体系の全体像をより正確に伝えるためにも、ここでこの体系の基底を支える止観の法についてのべておくのがよいであろう。止観とはインド以来修されてきた実践法の一つ śamatha(止)と vipaśyanā(観)のことであるが、まず「止」とは心を一つところに集中して浮動する心をおさえ、妄念妄想を休息させる実践法であり、一方「観」とは煩悩を滅却させ、くもりなき智恵の眼をもって真理を正しく捉えようとする実践法のことである。実は、止観の法が内包するこうした実践的姿勢を正修行の方法的基調として保ち、その上に構築される、独自の壮大な行の体系が、円頓止観なのである。まず行の体系のこうした骨組みの部分を確認しておいて、以下、体系の主柱となる個々の部分についてのべてゆくことにする。

(2) 菩提心の発起・方便行の順守

「実相」の得知には直接には正修の行と呼ばれる行の修習が求められるのであるが、しかしいきなりそれの修習が要請されるわけではない。行を修するにあたって満たすべき条件が用意されている。

まずはじめに求められるのが菩提を求めんとする堅固な意志、すなわち菩提心の発起である。その意味で菩提心の発起はいわば入道の初門といってよい。

ただし菩提心が確立しても、それで行の修習のための条件が整うと見做されはしない。行の修習にさきがけて、それをより効果的なものたらしめるための「生活規律」の順守が求められる。これは二十五方便と呼ばれ、それぞれ五ヵ条から成る五項目、全体で二十五ヵ条の規定であり、生活環境や日ごろの

暮し方、さらには毎日の生活のなかでの心のもち方などについて、理想とされる生活形態を定めたものである。規定の内容を簡単に紹介すれば、まず「五縁を具えよ」。ここでは戒律に従った生活を営み(持戒清浄)、衣食を整え(衣食具足)、静かな場所に居をかまえ(閑居静処)、心静かな生活を送り(息諸縁務)、よき先達を身近にもて(得善知識)、と求められる。暮し方一般についての指示といってよいであろう。つぎに「五欲を呵せ」。色欲・声欲・香欲・味欲・触欲の五欲の呵棄が中心の狙いである。感覚的生活の中に生起する乱れを克服し、動揺なき心の確立を実現させようと企図した規定にほかならない。第三が「五蓋を捨てよ」。貪りの心(貪欲蓋)、いかりの心(瞋恚蓋)、心の働きを鈍重にさせる睡眠(睡眠蓋)、空しい遊び、無欲な雑談へと導く心(掉悔蓋)、自己自身を、師を、さらに法を疑う心(疑)、これらの心を棄捨せよ、というのである。経験的生活の中に生起する欲望にとどまらず、それよりもさらに深い、人間の意識活動の根幹をなす心の中に立ちあらわれる迷いを棄捨させようと狙って立てられた規定である。第四が「五事を調えよ」。飲食、睡眠、呼吸等の安定、調和を求める規定である。調和ある生活にもとづく身心の安定確保が狙いである。第五が「五法を行ぜよ」。これは余念なく、ひたすら菩提を求めんと意志する心をもてと迫る規定である。

これらをみて明らかなように、この二十五方便の規定は菩提を求めて努力する人間の平素の暮らしの中での生活の仕方、心のもち方を説き示した生活規律といってよい。さてこうした規律に従った生活を送っておれば、悟りの完成に直接途をひらく「正修行」を修してよい地平がひらけてくる。以下、正修行をめぐる諸問題へと目を移すことにしよう。

(3) 正修行

（観心論）

さて、さきにも記したように、天台円教にとっての究極の宗教的関心事は「諸法の実相」の得知ということである。この「実相」の得知に途をひらく不可欠の宗教的事項が正修行の修習という宗教的実践にほかならないが、この行はもっとも基本的には、これまたさきに指摘しておいたように、心を特定の対象にかけて、浮動する心を抑止しつつ(＝止)、この世界のありのままのすがたを見きわめ把握し尽くす姿勢(＝観)、すなわち「止観」の行として展開されるべきものとされている。ところで止観を修す場合、より効果的な成果を期待すれば、当然のこととして、その修し方、修習方法の問題が考えられておかしくない。智顗においては実はこの面がきめ細かく考究されている。かれが教示する教理のこの領域についての説明を辿ってみてゆけば、正修止観の組織、構造がはっきりと見定められるであろう。

「実相」は「諸法」の実相であるから、それを捉え尽くそうとすれば、諸法のあり方の観察、究尽が課題とならねばならないが、この場合、智顗においては独特の見解が示される。結論的にいえば、「諸法」を観ずることは「心」を観ずることにひとしく、したがって正修行は「心」を観ずる「観心論」として展開されるべきものとみられるのである。

このように結論づけられるようになる理論的関係を簡単に示しておこう。諸法は観察の対象、つまり所観の境であり、そしてそれが整理されて十種にまとめられる。十境といわれるのがこれであり、具体的には陰入界境・煩悩境・病患境・業相境・魔事境・禅定境・諸見境・増上慢境・二乗境・菩薩境として示される。このうち陰入界境とはわれわれをとりまくこの現象世界のことであり、そのほかの九境はわれわれ衆生のとらわれの心、すなわち煩悩に支配されて生きる衆生の生きざまをみてとって類別整理されたものである。最初の陰入界境についてもう少し詳しく示せば、「陰」とは五陰、「入」とは十二入、

「界」とは十八界のことであり、現象世界を構成する基本要素を意味するものばかりである。五陰を例にのべれば、五陰とは色(物質一般)・受(感覚作用)・想(表象作用)・行(意志する心の作用)・識(認識、識別作用)のことであり、より端的には物質と精神の集まりとしてのこの世界を表示するものにほかならない。十二入、十八界はこの五陰以上の詳しい説明というだけで、表詮する内容は五陰と違いはない。三者はともに、認識主観およびその作用、それにそれのかかわる客観的世界という形で、いわゆる構成要素にまとめ上げるという仕方で、この現象世界を整理して示すべく考えられた概念なのであり、したがってそうした三者によって表わされる陰入界境とは、一言にしていえば、われわれ衆生を含む現象するこの世界のことにほかならない。

所観の境は以上のように十境としてまとめられ、諸法の実相をきわめようとすれば、この十境を正しく観察すればよいということになるのであるが、ただしここに一つの条件が附加される。すなわち、陰入界境を除く余の九境は、それらが実践主体自身の心のうちに生起しないかぎり、観察の対境として必ずしも取り上げられなくともよいというのである。こうして陰入界境の観察を骨格として成立する正修止観の構想が確立するのであるが、しかもここでさらに一つの条件が加えられる。陰入界境のなかでも「識陰」を取り出し、それを対境として観察を進めればよいとされる。識陰とは心にほかならないが、その心は智顗においては一切法と同じものと見做されており、したがって一切諸法を観察しようと思えば心を観じさえすればよいと解されるわけである。かくて正修止観とは「観心」を基本として修せられるべき行ということになる。

(四種三昧)

さて、正修行を修するとなると、どのような方法にしたがって修すのかという修し方、修習方法の問

題が問われねばならない。この点を明らかにする教説は四種三昧の規定であるが、ただしこの規定は正修行の柱としての観心の行だけを念頭において説かれたものではなく、天台の行の全体すなわち、広い意味での正修行を統摂する規定である。したがってその規定のうちには、観心と直接かかわりのない行の形式も教示されているけれども、一応全体を紹介しておこう。

四種三昧とは(i)常坐三昧、(ii)常行三昧、(iii)半行半坐三昧、(iv)非行非坐三昧の四種をいうのであるが、まず常坐三昧についていえば、これはもっぱら結跏正坐して心を法界にかけ、心を法界と一つにする行をいう。つぎに常行三昧。これはひたすら阿弥陀仏を念じつつ、行道に努める三昧である。そのつぎの半行半坐三昧は行道と坐禅を交互に繰り返し行う行法をいうのであるが、ただしこの場合、前の常坐と常行の両三昧を半々に修する行法と考えられているのではない。ここでは方等呪や『法華経』を誦しつつ行道することが求められており、同じように行道の形式を採用するといっても、内容的には常行三昧とは異なっている。最後の非行非坐三昧。これは坐禅や行道といった特定の行の形式に従うことを求める行法ではない。働き続けるわれわれ自身の意識＝心が自覚的に知覚されたとき、それを自由に「反照観察」すればよいというのが、この行法の基本姿勢である。

四種三昧についてきわめて簡単ではあったが、その修法の基本形式についてのべてきた。その規定から、天台の行が多面的な形をとるものであることが知られるであろうが、正修行の基本とされる「観心」に目を移すと、これが直接かかわる規定は常坐三昧と非行非坐三昧、なかでも非行非坐三昧といってよい。そこで「観心」の行がいかなる形式にもとづいて修されるべきものと考えられているのかを尋ねてみると、非行非坐三昧に関係づけて「実には行、坐および一切の事に通ず」(『摩訶止観』巻第二上 大正四六・一四中)といわれる一文に遭遇する。ここに明らかなように、「観心」は「坐行」「行道」とい

う形式に従おうと、またそうした定型的な形式にとらわれず、そのまま修されようと、いずれの形式に従って修されてもよい行なのである。観心を修するにあたって従うべきいわゆる外なる形式は特定されず、坐、行、随意の形式、要するにどのようであってもよいのである。

（一心三観の構造と実相の把捉）

ところで観心の形式は随意であっても、心を観ずる観じ方、もう少し詳しくいうと、どのような態度でもって心の内面を観察してゆくのかという、心のいわばかまえの問題が、観心の修習には随伴する。すなわち所観の境を観じてゆく際の能観の法の問題である。教学のこの領域を明らかにする教説として教示されているのが、十乗観法の教えにほかならない。与えられた紙数を考えると、詳しくのべるだけの余裕がないので、基本的な点だけを拾い出して示すことにしよう。

十乗観法とは(i)不思議の境を観ぜよ、(ii)慈悲の心を起こせ、(iii)巧みに心を安んぜよ、(iv)法を破すること遍ねかれ、(v)通塞を識れ、(vi)道品を修せよ、(vii)助道をもちいて対治せよ、(viii)次位を知れ、(ix)よく安忍せよ、(x)法愛なからしめよ、以上のように整理される実践的態度のことである。ところでこの中にあって最初の「不思議の境を観」ずる態度が「実相」の把捉すなわち悟りの完成を準備する直接の実践的態度としてもっとも重視されている。そこでここでは、「観不思議境」に限定し、その内面的姿勢を尋ねてみることにしよう。

「不思議の境を観」じてゆく姿勢は具体的には一心三観として、また四句推検として示されている。ともに重要であり、本来なら両者を取り上げねばならないが、しかし紙数の関係で、より組織的な説明が与えられている一心三観についてだけのべることにしよう。これは、その内的構造に即していうと、煩悩の対治と実相の得知に向う実践的態度といってよく、きわめて組織的な構成をもつものである。個

々に整理してのべてゆこう。

まず実相の得知には煩悩の克服が不可欠である。そこで煩悩は見思・塵沙・無明の三惑として類別、整理されるのであるが、その特徴を示すと、見思の惑とはすでにのべたように諸法を有なるものと解し、それにとらわれる有への偏執のことである。つぎの塵沙の惑とはすべてを空無なるものとみてとって、その空無に一方的にとらわれる態度をいう。塵や沙のごとく無数の差別の相をもって立ちあらわれるこの現象世界の諸相を的確に捉える眼を失わせる障りが塵沙の惑にほかならない。最後の無明の惑とは知のもっとも深い部分に生起する惑、すなわち「無知」のことである。もう少し詳しくいえば、見思、塵沙の両惑を対治してえられた智恵、すなわち現象世界は実有なるものではないとみる智恵、また現象世界の多様なあり方をありのままに捉える智恵が、それぞれそれ自身で智恵として十全であると主張することによって陥る偏向した智恵、極端に堕した智恵、それが無明である。

さて煩悩はこのように三惑として類別されるのであるが、それの対治をよくするのが三観である。三観とは従仮入空観（じゅげにっくうかん）・従空入仮観（じゅくうにっけかん）・中道第一義観（ちゅうどうだいいちぎかん）をいうのであるが、これら三者は、見思の惑―従仮入空観、塵沙の惑―従空入仮観、無明の惑―中道第一義観という形をとって三惑にかかわり、それを破除へと導いてゆく。破除にあたっては、三観はそれぞれ「有へのとらわれ」「空無への偏執」「極端に堕した智恵」の三種の態度を滅却してゆくのであるが、その際、従仮入空観は諸法の空を、つぎの従空入仮観はその差別的ありようを、中道第一義観は諸法の空でありつつ仮であるあり方、すなわち中道をそれぞれ開示し、三惑を破し尽くすのである。

ところでこの三観は三惑の対治にとどまらず、智恵を内包するものであって、この面から「諸法の実相」の得知を準備するものでもある。三観とともに働き、「実相」の得知をかなえる智恵は、三観と対

をなす一切智・道種智・一切種智の三智をいうのであるが、これら三智は、一切智が空を、道種智が仮を、一切種智が中をはっきりと捉えきるという形で、発動し働く。

さて三観を修し、三惑が破せられ、三智が開発、発動する段階、この段階は「実相」が把握される段階である。この段階に到達したとき、まさに「実相」は空・仮・中、より正確には即空即仮即中として捉えられる。その意味内容を示せば、空とは、相互に条件づけられて存在し(＝縁起の関係)、したがって変わることなき本性をもった実体的存在ではないという諸法のあり方を表わし、つぎの仮とは、実体を有してはいないものの(＝無主)、差別の相をもって立ちあらわれ、したがって無そのものではないという諸法のあり方を示すものである。そのあとの中とは、諸法が空として、仮としてあるあり方以外に、別のあり方をとるものではなく、そうした二つのあり方をひとつに統一する形で存在しているというそのあり方を表示するものである。しかもこの空・仮・中の三諦(さんだい)は、現にそこにある具体的な一なる存在の具体的なあり方を、その特徴に応じてまとめ上げ、示したものであり、相互に関係しあう位置に立つものである。空をとれば、仮・中であり、仮をとれば、空・中であり、中をあげれば、空・仮であって、三諦は平等の関係に立つものであるというわけである。諸法のこうしたあり方を示すのが即空即仮即中という表現であり、三諦を別々に、また段階的にみる別教におけるがごとき隔歴、次第の三諦と違って、円融の三諦と呼ばれる。かくて円教においては「諸法の実相」は「円融(えんにゅう)の三諦」として表示されるのがもっとも相応しい。

三諦が開示してみせる実相の境が円融の三諦であれば、当然のこととして、さきの三観も「次第の三観」であってはならず、三諦を即空即仮即中と一時に捉える「一心三観」とならねばならない。三観は一心三観として修されてこそ、実相を十全に捉えうるのである。

「一心三観」を内なる方法的態度として、「観心」の行を修し、即空即仮即中として表示される「実相」の得知へと衆生を導かんとすることこそ、正修行の実践的課題の中心の問題であり、さらには天台円教の思想の支柱をなす事柄といってよい。

付記

天台思想の全体を視野の中に収めて公平にのべてゆこうとすると、限られたスペースの中ではなかなか至難である。筆者なりにごく基本的と思われる点に焦点をあわせてのべてきたものの、重要な教説で取り込めなかったものもいくつかある。たとえば、相即的に相互に関係しあって存在する一切法のあり方を教示する一念三千の思想、それに関係する四句推検の教説も触れないで終わってしまった。より広い理解をのぞまれる読者のために、概説的な参考書を紹介しておこう。

福田堯穎『天台学概論』三省堂、一九五四年。
安藤俊雄『天台学』平楽寺書店、一九六八年。
新田雅章『天台哲学入門』第三文明社、一九七七年。
田村芳朗・新田雅章『智顗』大蔵出版、一九八二年。

3

華厳

木村清孝

はじめに

「華厳」とは、漢訳の『大方広仏華厳経』(略称『華厳経』)に由来することばである。しかし、これまでの一般的な使用法から見る限り、この語が意味するものは、必ずしも一定ではない。それは、ある場合にはもとの『華厳経』を、ある場合には漢訳の『華厳経』を、ある場合には中国で成立した華厳宗の思想、すなわち、華厳教学を、またある場合にはより広く、『華厳経』に由来する思想一般を指すのである。

思うに、このような用語法が慣習化し、かつ許容されてきた理由は、主に、これまでの通念では、もとの『華厳経』と漢訳の『華厳経』などとの間に、また、それらと華厳宗の人びとが作り上げた華厳教学や『華厳経』にもとづく諸思想との間に本質的な齟齬はなく、それらを貫く思想は一つであるとみなされてきたからであろう。しかし、綿密に考察してみると、それらの間にはいうまでもなく、例えば華厳教学の内部にも決して無視することのできない大きな相違があることが知られる。だからわれわれは、「華厳」を問題にするとき、その「華厳」が何を意味するのか、「華厳」の範囲をどこに限定するのかをあらかじめ明らかにしておかなければならない。

さて本論においては、筆者は「華厳」の意味を直接には「華厳教学」の意味に解し、問題の中心を中国華厳宗の祖師たち、すなわち、初祖杜順(五五七―六四〇)、第二祖智儼(六〇二―六六八)、第三祖法蔵(六四三―七一二)、第四祖澄観(七三八―八三九)、第五祖宗密(七八〇―八四一)の思想に置くことにしたい。というのは、少なくとも哲学的な意味においては、華厳教学は東アジア仏教の代表的な成果の

一つであり、その教義のほとんどは上記の祖師たちによって確立ないし変革され終っているので、紙数の関係上、そこに焦点を合わせて考察を進めることがもっとも適切であると思われるからである。しかし、もちろんこのように範囲を限定したからといって、あまり多くの問題を論究することはできない。いまは、華厳教学の枠組みに関わる「教判」の問題と、華厳教学の中心的問題である「唯心縁起」の問題の二つを取り上げるに止めることを許されたい。

一　教判思想の展開

中国仏教は、しばしば「教判の仏教」と呼ばれる。それは、教判、すなわち、仏説の全体を整理し、それらの前後、優劣を判定し、その意味を解釈する教相判釈（きょうそうはんじゃく）が、中国仏教の諸派にとって自らの宗教的立場を確定し、帰すべきところを明らかにする上で不可欠の作業であり、これによってその学派・宗派の基本的な性格が決まるほどの重大な意味をもったからである。

華厳宗も、もちろん例外ではない。いな、むしろそれは、中国仏教発展の最終的段階において現れた宗派の一つとして、従来の諸派を包み越える立場を宣揚しなければならなかったから、教判はいっそう重い意味をもった。思うに、この立場において大成された教判が、法蔵によって確立された五教・十宗の教判[1]にほかならない。

ところで、この一対をなす教判のうちの五教、すなわち、(1)小乗教、(2)大乗始教、(3)大乗終教、(4)頓教、(5)円教によって仏の教説を区別する考え方は、少なくとも骨組みとしてはすでに第二祖の智儼が提唱している。しかし、智儼が用いる教判はこれだけではなく、およそ四種を数えることができる。

その第一は、地論南道派の祖である慧光(四六八―五三七)の思想を受け継いだと推測される漸教・頓教・円教の三教の教判で、これは、二七歳のときの著述と思われる『捜玄記』[2](六十巻本『華厳経』の注釈書)に見え、その中で『華厳経』は頓・円の二教に配されている。後年の五教の教判は、これを基盤としていると考えられる。

第二の教判は、真諦訳の『摂大乗論』および『摂大乗論世親釈』に依った小乗・三乗・一乗の三教の教判である。これは、第一の教判と同じくすでに『捜玄記』[3]にも示されるが、主としては後年の『五十要問答』[4]において用いられるもので、『華厳経』はいうまでもなく一乗の教説とされている。また、この教判の改訂版として、三乗を始教(初教)と終教に二分し小乗・始教(初教)・終教・一乗を立てる四教の教判があり、これも『五十要問答』[5]において数回用いられている。これは、『成唯識論』などの玄奘訳唯識論書が始教(初教)とされているところなどから見ると、おそらく新興の法相教学に対する優越性を誇示する意図を内包するものであろう。

第三は、五教の教判である。この教判が、上に触れたように、法蔵によって華厳宗の教判として完成されるのであるが、智儼においては、これが最晩年の『孔目章』[6]においてはじめて示されるものであるにもかかわらず、その名称や分類の仕方は一定しない。しかし、かれが自ら用いる基本的な範疇は、小乗・初教・終教(熟教)・頓教・円教(一乗)の五教であるといってよかろう。ここでは、『華厳経』は円教(一乗)にのみ配され、頓教からは切り離されているようであるが、これはかれの教判的意識の発展を表していると思われる。

智儼が用いる第四類の教判は、同・別、ないし共・不共の二教の教判である。これは、初期の『捜玄記』[7]の同・別の二教から『五十要問答』[8]の共・不共の二教へ、そしてさらに『孔目章』[9]の同・別の二教

へと展開するものであるが、その完成態とみなされる『孔目章』の同別二教論によれば、この一乗の立場において立てられる同教・別教の教義の根底は「海印定」(海印三昧。海がすべてのものを映し出すように大きく静かな仏の瞑想の境地)であるとされる。そして、この二教の実際上の意義が強調され、究極の真理は、三乗を超え離れた真実の教えとしての別教と、あらゆる教説を本来的な同一性にもとづいて包み込む同教との二教を通じて会得される、といわれる。このような智儼の理解から、われわれは、かれが最晩年にいたって同教の意義を再認識し、同教を宣揚する『法華経』を別教の『華厳経』とほとんど同等に評価していたことを窺うことができる。

さて法蔵は、上の四種の教判の中から五教の教判を受け継ぎ、整備し、さらに新興の法相宗が用いる八宗の教判を組み込んで、「五教・十宗」の教判を作り上げる。この思想は、すでにかれの三〇代の著作である『五教章』[10]に現れるが、いま後年の主著『探玄記』[11]によってそれを紹介すれば、次の通りである。

すなわち、まず五教とは、①小乗教、②大乗始教(資質の定まった二乗の人びとは成仏できないとする『解深密経』の第二・第三時教に相当する)、③大乗終教(資質の定まった二乗の人びとも、成仏の可能性がないとされる一闡提も、すべて成仏すると説く)、④頓教(「一念不生」の実践的境位をそのまま仏と見る)、⑤円教(一位と一切位との相即、信が完成した境位におけるさとりの実現を説く)である。このうちの②大乗始教は、解説の内容から見て、明らかに法相宗の三時の教判を意識し、その教理的立場をここに当てはめたものと考えられる。なお、②と③を合わせて漸教ともいう。

次に十宗とは、①法我倶有宗(犢子部など。法・我の実在を説く)、②法有我無宗(説一切有部など。法の実在と無我を説く)、③法無去来宗(大衆部など。現在のみの法の実在を主張する)、④現通仮実宗

(説仮部など。現在の法の中で、五蘊は実在するが、十二処・十八界は実在しないとして区別する)、⑤俗妄真実宗(説出世部など。世俗の法の虚妄性と、出世間の法の真実性を明らかにする)、⑥諸法但名宗(一説部など。我・法すべてが実体的ではないと説く)、⑦一切皆空宗(大乗初教。一切の法の空・不可得を説く)、⑧真徳不空宗(終教。一切の法は、真如・如来蔵のはたらきに摂まるとする)、⑨相想俱絶宗(頓教。ことばを離れた真理そのものを表す)、⑩円明具徳宗(別教一乗。究極の無礙自在のあり方を明らかにする)である。この中の①から⑥までは、法相宗の基が立てた八宗[12]の第六宗までとまったく一致する。

こうして法蔵は、新興の法相教学に対する優越性を前面に出す形で華厳宗の五教・十宗の教判を完成した。ところがかれは、興味深いことに、この教判のほかに、①随相法執宗(有相宗)、②真空無相宗(無相宗)、③唯識法相宗(法相宗)、④如来蔵縁起宗(実相宗)の四宗の教判も立てている[13]。しかもそれは、七〇二年、法蔵六〇歳以後の撰述であることが確実な『入楞伽心玄義』にも示されるから、五教・十宗の教判が確立したあとも用いられたことは間違いない。ただし、この教判では、『華厳経』の教説は除外されている。つまり、第四の如来蔵縁起宗(実相宗)の概念にも、『華厳経』のみが開示するとされる真実のあり方は含まれていない。この点から、本教判は、結局のところ、真理(理)と事象(事)との二分法を前提に立てられた方便的な教判にすぎないといえる。けれども、それが立てられたこと自体がもつ意味は決して軽くはない。なぜなら、そのことは、法蔵の思想の中に教判上も方便的立場を設定するという意識が存したことを証しているからである。

さて、このような法蔵の教判論は、しかしながら、早くもかれの門弟たちの時代には大きく変革することが求められたらしい。

例えば文超は、澄観の伝えるところによれば、世界の重層的な見方として、摂相帰真観・相尽証実観・相実無礙観・随相摂生観・縁起相収観・微細容摂観・一多相即観・帝網重重観・主伴円融観・果海平等観の十観を説いたという[14]。詳細は不明であるが、これはおそらく、仏教における真理の見方を「観」という視点で捉え、整理したものと思われる。とすれば、これは一面において教判という極めて理論的な問題をあくまで実践的主体的な場の問題に転換したものとも見られよう。

また慧苑は、法蔵が用いた二種の教判と少なくとも表面的にはまったく異なる四教の教判を提示する[15]。それは、①迷真異執教(凡夫に当たる)、②真一分半教(声聞・縁覚に当たる)、③真一分満教(初心の菩薩に当たる)、④真具分満教(如来蔵を知る者に当たる)の四教によって教説の全体を段階づけるもので、直接には法蔵の真如解釈[16]と『宝性論』[17]の四種衆生説とに負っている。この点からも、本教判が法蔵の思想的立場をまったく継承していないのではないことは確かである。しかも最高の教えである第四の真具分満教(真如のもつ不変・随縁の二つの意味が具わった教え)は、「理事無礙門」と「事事無礙門」という、後述する華厳教学におけるものの見方の大枠を表す二門によって解説されているのであるから、決して法蔵の教学から逸脱しているわけではない。思うに本教判は、時代の要請を背景に、法蔵が立てた二種の教判を統合しようとする苦心の試みでもあったのである。

しかし、本教判はあまりにも特徴的であった。やがて第四祖澄観によってそれが厳しく批判され、華厳教学の教判論の再構築が図られるのも自然の勢いであったといえよう。澄観は述べる。

いま初めに、その意味内容によって教説を区別するとは〔どういうことかといえば〕、教説の種類に五つがある。これは賢者大師法蔵が立てたもので、広くは別章に説かれている。それは、おおよそは天台智顗の教判と同じであるが、ただ頓教を加える点が違っている。いまは先ずこれを用い、あ

とで全体的に統合する解釈を行なおうと思う。ところで、これに満足しない者がいて、大きくこれを改変した。五教というのは、一には小乗教、二には大乗始教、三には終教、四には頓教、五には円教である。(18)

文中、おそらく「別章」とは『五教章』を指し、「満足しない者」(有不安者)とは慧苑を指すが、澄観はここで、暗に慧苑を批判しつつ法蔵の五教の教判を基本的な教判論として押し立てようとしているわけである。しかし、五教のそれぞれの解説を見ると、決して法蔵と同じではない。全体として慧苑を承けて天台の教判との関連を重視する点もそうであるが、個別的にはとくに頓教が五教に加えられる理由について、それは「一類の離念の機」(19)のために、すなわち、以心伝心を旨とする禅宗の人びとに対応して立てられたのだと主張している点が注意される。澄観は明らかに、五教の教判に関しても単にそれを踏襲しているのではなく、時代の状況に即応して実質的な変更を行なっているのである。

次に「十宗」についても、澄観には若干の、しかし重大な修正が見られる。(20)その一は、十宗を取り扱う範疇を改め、「宗趣」を論ずる一節に含めていること、二には、十宗のうち、第七以下を⑦三性空有宗(遍計所執性は空であり、円成実性に依れば有であるとする)、⑧真空絶相宗(主客ともになくなり、直接本体を顕示する)、⑨空有無礙宗(真理そのものが縁に随い、無数の徳を具える点を明らかにする)、⑩円融具徳宗(事事無礙、主伴具足、無尽自在の完全・究極の教え)と改めていること、そして三にはそれら四宗をそれぞれ、⑦法相宗・始教、⑧無相宗・頓教、⑨法性宗・終教、⑩法性宗・円教としていることである。とくに第二、第三の点が示す一つの特徴、すなわち、五教との対応において終教と頓教に当たる二宗がその位置を逆転されていることは重要である。これは、澄観が、慧苑を批判しながらも基本的にはその真理観に枠づけされている結果であるといってよかろう。十宗に関しても、澄観は決して

法蔵の教学の忠実な継承者ではないのである。(21)

宗密に至ると、華厳宗の教判的立場そのものが相対化される。すなわち宗密は、教家と禅家、講者と禅者の争いが日常化していた当時の状況を批判し、儒道二教をも視野に入れて、哲学・宗教思想全体の体系的理解を試みる。その成果が、次のように表示される禅教一致論である。(22)

〔禅の三宗〕　〔教の三種〕　〔五教〕

①息妄修心宗――密意依性説相教――人天因果教――人天教
　　　　　　　　　　　　　　　断惑滅苦教――小乗教
　　　　　　　　　　　　　　　将識破境教――大乗法相教
②泯絶無寄宗――密意破相顕性教――大乗破相教
③直顕心性宗――顕示真心即性教――一乗顕性教

さて、宗密によれば、初めの息妄修心宗とは、次のように説くものである。(23)すなわち、衆生は本より仏性をもっているが、無始以来の無明に覆われていてその仏性が現れない。それゆえに迷いの世界に輪廻している。一方、諸仏はすでに妄想を断じているから、仏性を明らかに見、迷いの世界を離れ、自由自在の活動をするのである。要は、心を観じて妄念を滅ぼさなければならない。妄念が尽きると、完全なさとりが得られる。また、そのためには、正しく坐禅して、禅定の境地に入ることが肝要である、と。これは、宗密自身が明言するごとく、具体的には北宗禅の立場を指している。

次に、第二の泯絶無寄宗とは、すべての法はみな夢・幻のようなもので、本来空寂である。そのような「無」に達する智慧もまた不可得である。こだわるべき法も、成るべき仏もない。このように頷くと

き、「本来無事」の解脱の境地が得られる、と説くものである。宗密は、この立場は石頭と牛頭の系統の禅で、一群の道士や儒者たちにも究極の説として受け入れられているという。

第三の直顕心性宗とは、一切の諸法はみなただ真性(真実そのもの)の現れにほかならないと説くものである。これに、一切の行為を仏性のはたらきと見て任運自在を強調する立場と、空寂の知こそ一人ひとりに具わった真性であるとして無念の知見の獲得を重視する立場とがあるとされる。具体的には、前者は洪州宗、後者は荷沢宗を指している。

以上の「禅の三宗」に「教の三種」が呼応する。

まず、息妄修心宗に対して、密意依性説相教(ひそかに、真性にもとづき、衆生の迷いの見解に従って説く教え)が立てられる。これに三種がある。第一は、人天因果教で、善因楽果・悪因苦果を説き、善い行ないへと導く教えである。第二は、断惑滅苦教で、三界の逃れがたい苦しみを説き、迷いの根を断って道を修め、さとりの安らぎを得させようとする教えである。これら両教は、『阿含経』や『婆沙論』などの諸経論に説くものである。第三は、将識破境教で、八識説にもとづいて客観的存在の実在性を否定し、実践的には唯識観などの修行によって八識を転じ四智のさとりを完成すべきことを説く教えである。『解深密経』『瑜伽論』『唯識論』などが明らかにする道理はこれを出ない、といわれている。

次に密意破相顕性教は、先の泯絶無寄宗に対応するもので、一切の法の空・因縁生を説く教えである。『般若経』『中論』など、中観系の諸経論がこれに当てられる。

第三の顕示真心即性教は、一切の衆生がみな、本来清らかで知のはたらきを有する永遠なる空寂の真心(仏性・如来蔵・心地・霊知の心)をもっていることを説く教えである。これは、いうまでもなく先の直顕心性宗に対応し、『華厳経』『円覚経』『勝鬘経』『法華経』『涅槃経』『宝性論』『起信論』などがこ

の教えに属するという。

上の要約から知られるように、宗密はかれが知る思想的立場のすべてを見渡し、位置づける。『華厳経』は、そのうちもっとも優れた顕示真心即性教に配されはするが、決して単独に仏教の頂点に立つ教えではない。この意味において、宗密は『華厳経』を唯一の根本的なよりどころとはしていないのであるから、伝統的概念による限りかれを華厳宗の人とすることさえ躊躇される。しかしこのことは、あるいは、中国仏教全体が禅仏教化していく傾向を強める中で華厳宗の教判の精神や意図を再生させる道は教禅一致の方向、諸教融合の方向において見出されるほかはなかったということを裏面から証しているのかもしれない。

二　唯心と縁起

いつのころからか、華厳教学は時に「唯心縁起の法門」と称され、天台教学の「諸法実相の法門」と対比的に扱われてきた[24]。思うに、はたしてこういう呼称によって華厳教学を一括りにしてよいかどうかはかなり疑問である。しかし、華厳教学の中心的問題の一つが唯心と縁起の問題にあることは間違いない。ここでは、まず「唯心」に焦点を合わせ、智儼以後におけるその押さえ方を見てみよう[25]。

さて、智儼は、杜順の説を承けて著わしたといわれる『一乗十玄門』において、真実の縁起のあり方を十の観点から捉える十玄門の一つとして「唯心廻転善成門（ゆいしんえてんぜんじょうもん）」を立て、次のように論じている。

「唯心廻転」というのは、前の教義などの十門は、いずれも、如来蔵性、清浄な真心によって打ち建てられるものである。善にせよ悪にせよ、ともに心が転じて生ずる。だから、「廻転善成」とい

う。心の外にそれと区別される対象は存在しない。だから「唯心」という。もしも心の転ずる方向が正しければ、涅槃と名づける。故に『華厳経』には「心が諸々の如来を造る」と説かれる。また、もしもその方向が逆であれば、それが生死である。故に、同じく『華厳経』に、「この迷いの世界は虚妄であって、ただ一心が作るにすぎない」と説かれる。生死も涅槃も、いずれも心を出ない。それゆえ、固定的に、本性が浄らかであると説くことも、不浄であると説くこともできない。故に『涅槃経』には、「仏性は浄らかなのでもなく、不浄なのでもない。浄らかなのも不浄なのも、みなただ心のすがたである」と説かれる。だから、心を離れて更に別の存在はない。故に『楞伽経』には、「心の外には対象的世界もなく、一つ一つの事象もない。〔それがあると見るのは〕誤った見方である」と説かれるのである。(26)

これは「心に約して説く」と規定されるものであるが、ここで智儼が、「唯心」をいわば絶対的な実践主体性とでも名づけるべきものの意味に解し、それが作りあげるものとして世界の善悪、浄不浄の二様のあり方を捉えていることが知られよう。

次に、『五十要問答』(27)を見ると、そこでは智儼は究極の立場である一乗別教において立てられる心意識について、完全無欠(性起具徳)の浄らかな一心と、無量を表す十心(28)との二種を挙げている。これらは、かれ自身が明言するように、それぞれ『華厳経』の性起品と十地品第九地の教説に即していわれるもので、前者は心の一切を収束する根源としての側面、後者はその無限に発散していく側面を表していると考えられる。

さらに『孔目章』(29)においては明難品の教説に応じて「唯識」の問題が立てられ、詳細な考察が進められる。しかし、全体的にはそれは仏教一般の立場での解明であり、それゆえ、例えばその本体に関して

は、「つまるところ、如来蔵を本体とする」と要約されるだけである。一乗別教の唯識説としては、「あるいは、ただ十識、ないし種々の識がある」と述べられる点が注意される程度である。

では、この「十識」とは何か。これも明示されてはいないが、文脈上は前記の十心のことであると判断される。とすれば、智儼はここでは、究極の立場における心のあり方をその無限の展開の方向に限定して捉えていることになる。最晩年の智儼は、根源的な唯一の心、ないし識を設定すること自体を方便的なものとみなすに至ったのかもしれない。

次に、第三祖法蔵の場合はどうであろうか。まず、智儼の思想との関連を色濃く窺わせる『五教章』[30]を見ると、そこには華厳宗独自の思想体系の一つとして十玄門が挙げられるが、それは、順序の変更はあるものの、それぞれの名称は『一乗十玄門』と同じである。このことから、少なくとも『五教章』を執筆していた時点では、法蔵が智儼の『一乗十玄門』の思想の枠組みを継承していたことは確かである。けれども、具体的な説明内容に立入ってみると、『一乗十玄門』の十門と『五教章』のそれとの間には、無視できない相違があることがわかる。とくに、問題の「唯心廻転善成門」の場合、「唯心」の解釈をめぐって両者の相違は顕著である。

すなわち、法蔵は『五教章』において同じ「唯心廻転善成門」を敷衍して、

上の教義、理事等の諸義は、すべて、ただ一如来蔵、自性清浄心が転じたものである。それは、ただ、真実そのものの生起(性起)という究極のあり方に具わったもの(具徳)であるから、三乗の立場において説かれる、真理が縁に随って現象の世界を成立させるというあり方(真如随縁)とは明確に異なる。そうであるから、この一心もまた十種のはたらきを具えている。『華厳経』性起品に十心の意味を説示することなどは、その事態を表すものである。「十」を説く理由は、説き尽くすこと

ができないこと(無尽)を顕示しようとするからである。一心は、このように自在に、窮まりのない種々のはたらきを具えているばかりである。上の教義・理事等の諸義は、ことごとくこの心の自在のはたらき(作用)であって、これ以外には何もないから、「唯心廻転」等と名づけるのである。[31]

と論じている。文中の性起品の十心とは、智としてはたらく仏の十心、つまり、「一切の世間の智慧、世間を離れた智のよりどころとなりながら、如来の智そのものはよりどころをもたない」など、その十の特徴的なすがたを指すと考えられる。[32]すなわち、法蔵は、上の「唯心」の心を智儼と同じく如来蔵と規定しながらも、これを徹底して真実そのものの側、仏の側に引き寄せて解釈するのである。『一乗十玄門』においては、根本的に実践者の心であった「唯心」が、『五教章』においては、究極者の心として現成する、真実そのものとしての「唯心」に変わってしまったといってよかろう。

さて、このような法蔵の「心」の捉え方は、後年の『探玄記』[33]になると、さらに大きく変化する。すなわち、そこでは、先の『五教章』と同じく、『華厳経』の本質的内容を提示するものとして十玄門を挙げるが、それらの名称と順序に変更を加え、いまの問題に直接関わる「唯心廻転善成門」は落とされている。しかも、十玄門全体の解説の仕方も、一枚の蓮華の葉を喩えとする形に大きく変わっている。この事実は、法蔵の立場が、多かれ少なかれ発生論的な意味において「根源」としてのニュアンスを含む「唯心」の措定そのものを避ける方向に動いてきていることを示唆するものであろう。

ところで、『六十華厳』十地品には、そのような「唯心」の思想を宣揚しているとも受け取られる重要な教説がある。すなわち、

迷いの世界は仮りの虚しいものであって、それはただ心が作り出したものにすぎない。〔迷いの世界を構成する〕十二因縁は、みな心に依存してある(三界虚妄、但是心作。十二縁分、是皆依心)。[34]

というのがそれである。この教説は、実は本訳に特徴的な内容を含んでいるが[35]、法蔵はこれを『探玄記』[36]において前後に二分し、前半は「集起門」を、後半は「依持門」を示すとする。そして、その前半に唯心＝唯識の真実が端的に表されているとし、いわゆる十重唯識の説を展開している。

十重唯識とは、いわば十層にわたる唯識の説き方であり、並べてみると、

① 相見倶に存するが故に唯識を説く。
② 相を摂して見に帰せしむるが故に唯識を説く。
③ 数を摂して王に帰せしむるが故に唯識を説く。
④ 末を以て本に帰せしむるが故に唯識を説く。
⑤ 相を摂して性に帰せしむるが故に唯識を説く。
⑥ 真を転じて事を成ずるが故に唯識を説く。
⑦ 理事倶に融ずるが故に唯識を説く。
⑧ 融事相入するが故に唯識を説く。
⑨ 全事相即するが故に唯識を説く。
⑩ 帝網無礙なるが故に唯識を説く。

となる。そして、このうち①は『摂大乗論』等の説、②は『解深密経』『二十唯識論』等の説、③は『荘厳論』の説、④は『楞伽経』の説、⑤も同じく『楞伽経』等の説、⑥は『楞伽経』『密厳経』『勝鬘経』『起信論』等の説、⑦は『起信論』『勝鬘経』等の説、⑧⑨⑩はともに『華厳経』の説とされ、①—③は大乗初教に、④—⑦は大乗終教および頓教に、⑧—⑩は円教（一乗）の別教に配される。つまり、この十重唯識の思想は、諸経論の唯識的な思想を大きく法相・唯識の思想と如来蔵思想と華厳思想との三段

階に分け、さらにそれぞれを主に重点の置き方から区別して十に分類したものなのである。

さて、ここで注意したいことは、第一に、この思想においては、唯心ないし唯識の語がもっている一般的な意味、すなわち、現象的な世界の根底にあるもの、あるいは、現象を生み出し作り上げるものという意味は、第六の唯識説までに見出されるにすぎないということ、第二に、

如来蔵そのものが縁起的にはたらいてさまざまの事象を成立させながら、しかもその本性はもとより生滅しない。

という説明から知られるように、第七の唯識説が先の『五教章』の唯心思想にほぼ対応すること、従って第三に、究極的な華厳思想独自の唯識説とされる第八以下には、現象的な存在のあり方そのものにおいて唯識が語られているということである。『探玄記』の十玄門から「唯心廻転善成門」が除かれた理由は、ここから十分に窺うことができよう。

因みに法蔵は、『華厳経』の教えの本質を明らかにするところでは浅い方から深い方へ段階的に十門を立て、その第四に「縁起唯心門」を置いている。[37] この位置づけからも、またその具体的な解説の仕方からも、一切の教えが唯心の現れであるという説示の立場を認めながらも、それを決して究極的なものとみなしていないことが知られる。

以上から明らかなように、法蔵は、最終的には如来蔵、すなわち真実それ自体としての唯心ないし唯識の絶対的自由性に裏づけられた縁起のはたらきそのものにもっとも強く着目する。そうしたかれの認識のあり方は、いくつかの著書にはっきりと見出されるが、その中でとくに注目したいのが、『探玄記』に示される縁起論である。

先にも触れたように、法蔵はその中で『華厳経』が説き明かす真理を『五教章』とは異なる十玄門に

よって提示する。すなわち、

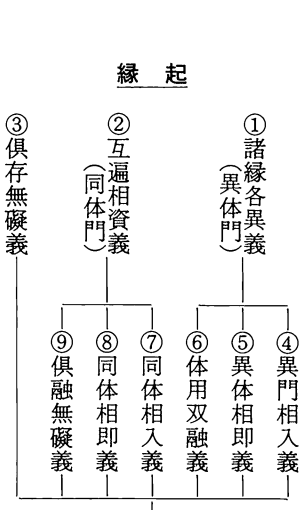
一　同時具足相応門
二　広狭自在無礙門
三　一多相容不同門
四　諸法相即自在門
五　隠密顕了倶成門
六　微細相容安立門
七　因陀羅網法界門
八　託事顕法生解門
九　十世隔法異成門
十　主伴円明具徳門

である。そして、これら十門は同一の縁起のすがたの諸断面であり、いずれもが①教義、②理事、③境智、④行位、⑤因果、⑥依正、⑦体用、⑧人法、⑨逆順、⑩応感の「十義」を具えているとされる。法蔵はこのことを一枚の蓮華の葉を譬喩として細説していくのであるが、要約すれば、この十玄門は、事物、事象、および抽象的概念等の一切の現象的存在がそれ自体として完全であり、自由であり、他の一つ一つの存在と、また世界の全体と限りなく一体的であることを明らかにするといってよかろう。ここで第七に置かれている「因陀羅網法界門」とは、そうした縁起の世界の真相を、帝釈天の宮殿に掛けられているという網の一つ一つの目に結ばれた美しい珠が、互いに互いの影を映し出し、その影がまた他の影を映し出して限りがないことに喩えたものに他ならない。

ところで、上の十玄門に関連して、むしろその教義自体よりも重要なものは、そこに提示されるような諸法の無礙を可能にする理由についての法蔵の見解である。かれは『探玄記』[38]の中では、『華厳経旨帰』の思想を修正し、①縁起相由の故に、②法性融通の故に、③各々唯心の現ずるが故に、④如幻不実の故に、⑤大小定めなきが故に、⑥限りなき因の生ずるが故に、⑦果徳円極の故に、⑧勝通自在の故に、⑨三昧の大用の故に、⑩難思解脱の故に、の十を「無礙」の理由として挙げる。けれども、実際に論ぜられるのは第一の「縁起相由の故に」のみであり、他は『華厳経旨帰』に譲っている。このことは、少なくとも『探玄記』執筆時代の法蔵は「縁起相由」に華厳経思想のもっとも中心的な意義を見出していたであろうことを推察させる。

では、「縁起相由」とは、何を意味するのであろうか。

法蔵によれば、諸々の縁起の法は、必ず次の十義を具えている。十義が具わることによって、はじめて縁起という事態が成立する。では、その十義とは何か。それは、法蔵の名づけたままに紹介すれば、①諸縁各異の義、②互遍相資の義、③倶存無礙の義、④異門相入の義、⑤異体相即の義、⑥体用双融の義、⑦同体相入の義、⑧同体相即の義、⑨倶融無礙の義、⑩同異円備の義である。そして、これら十義の関係は、①—③が縁起の基本的なあり方(縁起の本法)を表し、④—⑥は異体門と呼ばれる①の意味内容を明らかにし、⑦—⑨は同体門と称される②の意味内容(義理)を展開するものであり、最後の⑩は以上の九門が総合して一大縁起を何の問題もなく同時的に成立させることを示すという。つまり、わかりやすく図示すれば、



となるわけである。この綱格を通して、法蔵が諸縁の自己同一性と無限の協調性の認識を基盤にして、縁起を重層的・構造的に把捉していることが知られるであろう。

ではその後、この「唯心」そのものが影を没するともいえる法蔵の円熟期の「唯心縁起」の思想は、どのように変容していくのであろうか。

この問題は、諸資料の精査にもとづき綿密に検討されなければならない。しかしいまは、紙数の関係もあり、その変容の大きな節目となる澄観・宗密の場合に絞っていささか考察するに止めたい。

まず、澄観においては、心はさまざまの観点から多角的に論じられている。その第一は、伝統的な五教の教判に即応したもので、①業を造る小乗教の一心、②アーラヤ識としての始教の一心、③如来蔵としての終教の一心、④絶しきってよりどころのない頓教の一心、⑤事々無礙の万有の世界を成立させる円教の一心、の五種を立てる説である。(39) しかし、この説はあえて五教のそれぞれに心を対応させて分類

した傾きが強く、とくに④⑤の一心の内実はほとんど不明である。おそらくこの点と関連するのであろうが、別の箇所では一心を①二乗の人が考える一心と、②アーラヤ識としての一心と、③如来蔵としての一心とに区別する。そしてさらに、これらの心を説かれる立場から十に分ける。[40] これが前述した法蔵の十重唯識の説を承けたいわば「十重一心」の説で、初めに「仮りに説かれる一心」を加えている点や全体にその観門としての性格を明確にしている点において若干の修正が認められる。しかし、基本的には法蔵の十重唯識説のほぼそのままの受容であるといえよう。

では、澄観は、少なくとも心の理解に関しては、法蔵の教学の継承者としての立場に止まっているのであろうか。そうではない。このことは、法相宗と法性宗を明確に区別し、法性宗の教説こそ真実であるとする立場を心解釈の問題にも持ち込み、如来蔵としての一心のみが存在するものすべての根拠であるとしたこと、[41] および、法相宗の「摂境従心」(認識対象を認識主体に包摂する)の思想を「無心」という実践的な境位に引きつけて捉えたこと、[42] 心・仏・衆生の一体性を説く教説の理解に天台性悪説を導入し、「如来も本性としての悪を断っていない」などと論じていること、[43] 荷沢禅を踏まえ、心の本体は知であるという思想を宣揚していることなどに端的に示されている。[44] かれの縁起の世界の捉え方が、真理に即した事象の認識を基盤とし、事理無礙、すなわち事象と真理との交流・融和によってデッサンされたものになっているのは、そのような心の理解と密接に関連しているのである。[45]

次に宗密は、すでに前節において述べたように、禅と教との対応を明らかにし、そのうちそれぞれの第三直顕心性宗と顕示真心即性教、および五教の第五一乗顕性教を最高、究極の仏教を示すとする。いまこれを心の理解という観点から見ると、かれが、心性、真心、ないし性と名づけられるものを積極的に押し出す立場をもっとも重視していることが知られる。

ところで、宗密によれば、空を旗印とする空宗との対比という面では、それは性と呼ばれるよりも心と呼ばれるのがふさわしい。例えば、『勝鬘経』の自性清浄心、『起信論』の一心、『楞伽経』の堅実心のように。なぜなら、この性宗の立場では、存在の根源をなすものはただ空であるだけではなく「自然に常に知る」というはたらきをもつからである。この心こそ、一切の存在と認識とを超絶しつつ、同時に一切のものを包み込み、生み出す真実そのものなのである。(46)

だから宗密においては、そのような心の場のあり方として華厳教学の無障礙法界(何の障害もない世界)も理解される。すなわち、例えば、

あらゆる存在は一心を全うする存在であり、一心はあらゆる存在を全うする一心である。本性と様相とがまどかに融合し、自在に一つになったり多様に展開したりする。それゆえそこでは、仏たちと衆生とは交流・徹底しあい、浄土と穢土とは融和・通入する。存在するものはみな互いに収めあい、一つ一つの塵は世界を包含し、互いに入りあい、即応し、何の障害もなく融けあい、十玄門という自在のあり方、関わり方を具えてどこまでも限りがない。これを無障礙法界というのである。(47)

とあるのがそれである。

このように宗密は、確かに法蔵や澄観が宣揚した華厳教学――といっても、その担い手の間に無視できない相違があることは、すでに言及した――を承認し、高く評価する。しかしそれは、決して華厳教学、ないし『華厳経』の教説を唯一・最高のものとみなしたからではない。かれにとって、それはあくまで、もっとも優れた仏教の一面を表すものにすぎないのである。華厳教学の立場に即していえば、宗密における「唯心縁起」は、唯心に、しかも、如来蔵思想の枠内で一般化された唯心に不動の重心が置かれるとともに、その視座から基本的には本体とそのはたらきという関係によって縁起の事態が単純化

されて捉えられることとなった、といってよかろう。思うに、このような捉え方こそ、その後の華厳教学、ないし華厳思想に対して根本的な枠組みを与えたものなのである。

むすび

これまでわれわれは、東アジアにおける華厳思想の展開を、中国華厳宗のいわゆる五祖の教学に焦点を合わせ、教判と唯心縁起の捉え方の問題を考察してきた。もちろん、華厳教学の重要な問題は、これらの二つに尽きるわけではない。本論は、華厳教学がもつ基本的な二つの問題を一定の角度から解明することを試みたにすぎない。

しかしともあれ、以上の考察によって、華厳思想の哲学的精華ともいえる華厳教学が、全体として東アジアの仏教思想の特徴的な山脈を形成していること、そして、その過程において、それぞれの仏教者が自らの時代を背負いつつ主体的に教学の継承と再構築に努めていることは明らかとなったであろう。華厳教学を問うこと——それは、われわれに、仏教思想の中国化ないし東アジア化の際立った具体的な足どりとともに、それに関わった多くの人びとの人間像をも開示してくれるのである。

(1) 『五教章』一(大正四五、四八一中—四八二上)、『探玄記』一(大正三五、一一五下—一一六中)。内容については後述する。
(2) 『捜玄記』一上(大正三五、一三下)。
(3) 同、一上(同、一四下)。
(4) 『五十要問答』上(大正四五、五一九上—中)など。なお、そのよりどころに関しては、『摂大乗論』下(大

正三一、一三二下)、および『摂大乗論世親釈』一五(大正三一、二六五中―二六六上)参照。

(5)『五十要問答』上(大正四五、五一九下)、同、上(同、五二二上)など。

(6)『孔目章』一(大正四五、五三七上―中)、同、一(同、五四二下)など。

(7)『捜玄記』一上(大正三五、一四中―下)。

(8)『五十要問答』上(大正四五、五二二中)。この共・不共の二教教判について、日本の凝然は、『大智度論』三四(大正二五、三一〇下)の二種般若説にもとづくと述べている。

(9)『孔目章』四(大正四五、五八六中)、同、四(同、五八五下―五八六上)。

(10)注(1)参照。

(11)同上。

(12)『法華玄賛』一本(大正三四、六五七上―中)。

(13)『起信論義記』上(大正四四、二四三中―下)。( )内は、『入楞伽心玄義』(大正三九、四二六中―下)で用いられる呼称である。

(14)『演義鈔』三五(大正三六、二七一上)。

(15)『刊定記』一(続蔵一-五-一、一二右―一五右)。

(16)『起信論義記』中本(大正四四、二五五下―二五六上)に、真如に不変と随縁の二義があるとする説をいう。

(17)『宝性論』四(大正三一、八三九中)。

(18)『華厳経疏』二(大正三五、五一二中)。

(19)同、二(同、五一一下)。『演義鈔』八(大正三六、六二上―中)参照。

(20)『華厳経疏』二(大正三五、五一三上)、同、三(同、五二一上―下)による。

(21)澄観の五教十宗論に関しては、吉津宜英『華厳禅の思想史的研究』大東出版社、一九八五年、二三一―二三二頁参照。

(22)「禅の三種」と「教の三種」の対応は『禅源諸詮集都序』上二(大正四八、四〇二中―四〇五下)による。また「五教」は『原人論』(大正四五、七〇八下―七一〇下)による。これと上の二つが対応することは、文脈と内容から判断されるものである。

(23) 以下は、三宗・三教の要約的な紹介である。拙著『中国仏教思想史』世界聖典刊行協会、一九七九年、一三二―一三三頁による。

(24) 宇井伯寿『仏教汎論』岩波書店、一九六二年、六五七―六五九頁参照。

(25) 以下の論述のうち智儼、法蔵に関する部分は、拙稿「法蔵の華厳教学」『理想』六〇六、一九八三年を踏まえている。

(26) 『一乗十玄門』(大正四五、五一八中)。「十門」は後述する「十義」(一〇三頁)の原型をなすものである。

(27) 『五十要問答』上(大正四五、五二三上)。

(28) 『六十華厳』二六(大正九、五六八上)に、第九地の菩薩が知るものとして挙げられる荘飾世心相、速転心相などの十の心相を意味すると思われる。しかし、『孔目章』ではこれに対応する『十地経論』一一(大正二六、一八七上)の「経」の部分の教説を十心として挙げているから、直接にはこれを指すのかもしれない。

(29) 『孔目章』一(大正四五、五四三上―五四七下)。

(30) 『五教章』四(大正四五、五〇四下―五〇七下)。

(31) 同、四(同、五〇七上)。

(32) 『六十華厳』三五(大正九、六二二中―六二五上)。原文には、この如来のさとりの心が十の譬えを通じて説かれている。

(33) 『探玄記』一(大正三五、一二三上―一二四上)。

(34) 『六十華厳』二五(大正九、五五八下)。

(35) 現存するサンスクリット本『十地経』(近藤本、九八頁)による限り、原文は、'cittamātramidaṃ yadidaṃ traidhātukam'(この三界に属するものは、心のみである)であり、「作」に相当することばはない。原文はおそらく、瞑想者の体験的思惟を端的に表しているのである。

(36) 『探玄記』一三(大正三五、三四六下―三四七下)。

(37) 同、一(同、一一八中―一一九上)。

(38) 同、一(同、一二四上―一二五上)。

(39) 『華厳経疏鈔玄談』一(続蔵一―八―三、一七三左)。

(40) 『華厳経疏』四〇(大正三五、八〇六中―八〇七上)。『演義鈔』六五(大正三六、五二五下―五二七上)参照。
(41) 鎌田茂雄『中国華厳思想史の研究』東京大学東洋文化研究所、一九六五年、五〇九―五二五頁参照。
(42) 『演義鈔』七四(大正三六、五八四上)。
(43) 『華厳経疏』二一(大正三五、六五八下)。
(44) 同、一五(同、六一二中―下)。
(45) 例えば『華厳経疏』一(大正三五、五〇三上)、『演義鈔』一(大正三六、九上―中)参照。
(46) 『禅源諸詮集都序』上二―下一(大正四八、四〇五下―四〇六中)。
(47) 同、下一(同、四〇七下)。

4

禅

石井修道

はじめに

敦煌から発見された『二入四行論長巻子』(擬)をはじめとする達磨論や『伝法宝記』『楞伽師資記』『歴代法宝記』の燈史類、および『蘄州忍和上導凡趣聖悟解脱宗修心要論』『絶観論』『菩提達摩南宗定是非論』『南宗頓教最上大乗摩訶般若波羅蜜経六祖恵能大師於韶州大梵寺施法壇経』などの禅宗文献は、初期の禅宗教団の新たな解明をもたらした。中でも、荷沢神会(六八四―七五八)が果たした南宗禅と北宗禅の正系と傍系の論断は、その後の教団の展開に規を画した。長年に亙って荷沢神会を研究しつづけた胡適氏(一八九一―一九六二)は、その成果をふりかえって次のように締めくくった。

> 中国仏教史上の最も成功した革命者であり、インド禅の壊滅者であり、中国禅の建立者であり、袈裟による伝法を主張するいつわりの歴史を作製した人であり、禅を伝えるインド二十八祖のいつわりの歴史の最も初期の主張者であり、『六祖壇経』の最も初期の原典の作者であり、にせの歴史をもって革命の武器として最大の成功をおさめた人である。これがわれらの神会である。
>
> (胡適『神会和尚遺集』胡適記念館、一九六八年、四二五頁)

「偽史」の解明こそが、実は初期禅宗教団の動向を明らかにして来た近代研究の歴史であって、その意味では大きな成果をもたらしたのである。ところが、「偽史」を暴くだけでは禅思想の解明にはならないと危惧する人もいた。鈴木大拙氏(一八七〇―一九六六)は、次のように語る。

> 世の学者は禅の伝燈――殊に慧能や神秀に到るまでの伝燈につきて疑義を挟み、或は達摩の存在を否定し、或は慧可の断臂を虚構となし、或は僧璨の事蹟の史実的なるを拒み、その『信心銘』を疑

ふなどする。併し彼等のは漠然たる主観的断定の外に出ないやうに思はれてならぬ。禅者が一定の伝統系譜を立てて、それを遵守してかはらぬには、亦それぞれの理由のあることを見ねばならぬ。

（『鈴木大拙全集』第二巻、岩波書店、一九六八年、四五頁）

鈴木大拙氏が指摘するように、虚構の事実を追いすぎて、禅の文献が史料としてのみ過信されて、やせほそった歴史の追求に陥ったことがあった。近年の研究は、禅文献がもつ宗教的文献としての性格が見直されつつある。なによりも禅文献は、禅思想を語るものであって、禅文献そのものの性格を明らかにする必要があり、その反省を含めて、禅は語られねばならないだろう。

「偽史」であるといって、禅の歴史の虚構をくずすことにのみ意欲を集中しても、何も禅の本質にせまることはできない。中国仏教の中では、いわゆる「偽経」が多数成立した。禅宗教団をはじめ中国人は、偽経を重んじた歴史をもっている。偽経は中国人の体質になによりも合致した。かつて大乗仏教が非仏説と言われたことがあるが、それ故に大乗仏典が無碍に捨てさられてはならないことは言うまでもなかろう。大乗仏典こそ仏説だというのが、仏教運動である。同じように、「偽史」こそ仏教の正系だと禅では主張したのである。主張した人には、信念のみがあって、「疑」もなければ「偽」もなかった。「偽史」の主張に行き過ぎがないとは言えないし、「偽史」の主張をすべて認めて禅の歴史を語ると言うのではないが、禅宗文献がもつ性格を問いつづけない限り、禅は語れないということを、まず冒頭に述べておきたい。

一　中国の禅

1　中国禅宗の開祖菩提達磨

インド僧のボダイダルマには大きく分けて二つの顔がある。「達摩」と「達磨」である。前者は六世紀のダルマ像であり、後者は八世紀に南宗禅の要請によって出現したダルマ像である。

五世紀末から六世紀初めの洛陽に、インド僧のボダイダルマ（菩提達摩）なるものがいた。後に禅宗教団が成立すると、開祖にまつりあげられた人物である。なぜ開祖に達摩を指名したか。この達摩なるもの、大乗仏教の実践の教えを説いたからである。中国に伝わった仏教はいろいろ存在したが、中国人は結局のところ大乗の教えを最終的に選んだ。大乗の教えには、具体的な大乗の実践方法が必要である。達摩はその実践方法を具体的に教えたのである。大乗安心の法と呼ばれるもので、別名では大乗壁観とも言われた。記録に残る教えとしては、二入四行説が伝わっている。それは原理的なさとりへの入り方としての「理入」と、実践的なさとりへの入り方の「行入」より説かれている。

理入とは何か。経典に書かれた釈尊の教えに基づきながら、まず何が仏の教えであるかを学ぶことである。その教えとは、生きとし生ける者は、迷える人も悟れる人も平等に真実なる本性をもっていることを信ずることであり、迷える人も悟れる人も平等のところを不断に維持していく実践をつづけ、その根本に目覚めることである。

行入は、報怨行、随縁行、無所求行、称法行の四つの実践に分けて説かれている。

報怨行とは、現在の苦をいかに克服するかという教えで、過去に為した行為の結果であるからには、現在においてはその責任を取り、さらに将来のために善い行為を積みかさねていくことである。随縁行とは、衆生には常一主宰の主体は無いのであるから、自己中心に陥ることなく、現在のよき結果にもおぼれることなく、行為の責任を全うしていくことである。無所求行とは、限りなき欲望の性格を見極めて、欲望に執着することなく、さらに、欲望を無限に空じて行く実践をなすことである。称法行とは、大乗仏教の六波羅蜜の実践を為し、自己の救済にとどまらず、他人の救済に努めて、さとりへの道をみがくことである。特に檀波羅蜜が強調され、ものおしみの心なく、体でもって、他人への慈悲を無限に実践することだと説かれている。

達摩の「壁観」の教えは、後の解釈では、心を壁のようにするとか、壁に向かって坐禅をするの意味にも解釈されるようになるが、もともと、「大乗壁観」の教えとは、虚宗(般若の根本義)を得ることで、般若波羅蜜の実践を目差すものである。般若波羅蜜の実践とは、智慧の完成であり、完成といっても、完成を目的としない完成であり、理想に向かって永遠に進んでいく実践的な智慧を得ることであった。

この達摩の教えは、弟子の慧可に伝えられた。このグループは、『楞伽経』の研究者であった。『楞伽経』の説の中でも、一乗主義的なものが強調されて伝承され、達摩が禅宗の開祖として確立していったのである。この菩提達摩―二祖慧可―三祖僧璨の系統の禅宗の確立は、『続高僧伝』の説に対立的な、湖北省斬州黄梅県の四祖道信―五祖弘忍の東山法門を継承する北地の神秀一派によってなされた。この一派を南宗禅が確立して後に北宗禅と呼ぶようになる。

一見定着したかに見えた北宗禅に、一人で、無謀とも思える論戦をいどみ、五祖弘忍の正系の六祖や七祖は、神秀―普寂なのか、慧能―自分なのかの是非を定めようとした人がいた。荷沢神会がその人で

ある。時は八世紀の玄宗の時代であり、北宗禅に比べれば、当時の神会の勢力は無力に等しくて退けられるが、この論争後に玄宗を震撼させた叛乱が起こった。安史の乱がそれであるが、この乱に乗じて、荷沢神会が活躍し、洛陽・長安に基盤をもっていた普寂の系統の禅が勢力を急激に失い、立場は逆転して、神会が天下に名をなしたのである。南宗禅の登場である。

南宗禅の達磨は、北宗禅と対立的な開祖として迎えられた。神会が北宗禅の教えとして批判したのは、禅定にはからいをともなう有作定の思想である。本来性への目覚めこそ根本でなければならないと主張した。この思想を北宗禅の「漸悟」に対して、南宗禅の「頓悟」と言う。神会は「頓悟」という教えを、人間の誕生の如く、母親から子供が生まれた時に、生まれながらにして五体満足である様子に喩え、「漸修」という教えを、やがて食物を食べて成育していくのに喩えている。中国禅の最も特色ある頓悟思想は、この「本来性」への目覚め、つまり頓に仏性を見ることにあり、神会が禅思想の確立に果たした役割は大きい。ただ、神会の禅思想には、一種の自然外道に通じる思想があった事に注意しなければならない。この神会が主張する八世紀の達磨の登場は、北宗禅の権威の否定にあった。

梁朝婆羅門僧学菩提達摩は、是れ南天竺国王の第三子にして、少小より出家して、智恵甚深なり。諸三昧に於いて如来禅を獲たり。遂に斯の法に乗じて、遠く波潮を渉り、梁の武帝に至る。武帝、法師に問うて曰く、「朕、寺を造り人を度し、像を造り経を写す。何の功徳か有る」。達摩答う、「功徳無し」。武帝の凡情は達摩の此の言を了せず。遂に遣出せらる。

（『神会和尚遺集』二六一―二六二頁）

寺を建立するなどのはからいをともなう行為は、真の仏の教えではない。達磨の教えは、本来具有する仏性に目覚めることにあると説いたのである。禅は、名誉、権威、欲望を拒否する思想から出発し、

開祖にその理想像を托したのである。

この後にも達磨像はふくらむ。梁の武帝を歯牙にもかけずに蘆の葉に乗って揚子江を渡る「蘆葉の達磨」、嵩山少林寺で面壁九年する「面壁の達磨」、片方の履をぶらさげてインドに帰ろうとする「隻履の達磨」は、よく絵画に描かれる。さらに、起き上がり小法師としての「縁起もの」のダルマは、特に日本の近世以降に民間信仰として永く人々に受け入れられていくのである。

2　禅思想の大成者六祖慧能

六祖慧能（六三八―七一三）の教えや伝を示す主な文献は、『曹渓大師伝』と『六祖壇経』と『宝林伝』である。その教えの中心思想は、荷沢神会の思想と不可分の関係にあり、その後に重層的に発展したものを含んでいると考えられている。大乗経典の『涅槃経』に説く教えの中心思想は仏性思想であるが、慧能の教えの坐りが『涅槃経』にあったことは間違いない。有名な五祖弘忍との初相見の問答を、『曹渓大師伝』は次のように伝えている。

忍大師問うて曰く、「汝、物を化し来るや」。能答えて曰く、「唯だ作仏を求め来る」。忍問うて曰く、「汝は是れ何の処の人ぞ」。能答えて曰く、「嶺南新州の人なり」。忍曰く、「汝は是れ嶺南新州の人なり。寧ぞ作仏に堪えん」。能答えて曰く、「嶺南新州の人の仏性と和上の仏性と何の差別か有らん」。忍大師、更に復た問わず。謂つべし、自ら仏性を識り、頓に真如を悟る、と。深く之を奇とし、之を奇とす。（駒沢大学禅宗史研究会編『慧能研究』大修館書店、一九七八年、三二―三三頁）

禅宗は徹底した無差別の本来性を説き、それを絶対的な個の無限の尊厳性として認めた。この主張を、当時において都から遠く離れた文化程度の低い嶺南新州出身の文字も読めない慧能に語らせた。本来も

ちあわせている個人個人の普遍の可能性は、出身地、身分、教養の有無、老若男女などの一切の差別にかかわりなく存在すると説いた。これは根源に還ればただちに本来の姿に戻るという考えであり、むしろ根源を暗ます余計なはからいこそ不要であるという思想である。慧能の教えを受けた天子の使いの薛簡は、いままで仏性が遠くにあると勘違いしていたが、仏性が本来あることに気付いたと告白しているが、ここにも慧能の思想がよくあらわれている。

慧能の禅は、北宗禅との違いによっても明確になる。北宗禅が坐禅の中にさとろうとする目的意識を含んでいるのを否定して、さとりは心によるのであって坐にあるのではないと述べる。坐禅すら坐るという行為に執着をともなうものであるから、坐るという行為からも解放されなければならないと言う。執着は行住坐臥のいかなる行為に対しても存在してはならないというのであり、中国禅は具体的な日常生活のすべてにとらわれない行動を要求していった。仏教の理想であるさとりにさえもしばられてはいけないといい、浄妄や浄縛を否定する考えとして説かれていくのである。無念、無相、無住の主張は、一つの精神集中によって獲得された境地を言うのではなく、いかなる境地をも拒否しつづける説であり、いかなる立場も認めることなしに、無限に空じて行くことを教えるのである。

六祖慧能と荷沢神会の禅思想は、さらに批判的に継承され、馬祖系統の禅者によって徹底された。『宝林伝』(八〇一年成立)は、確実に馬祖系統の主張を含んでおり、現在、巻九・十は逸しているけれどもその内容を推測することができる。

有名な北宗の神秀と南宗の慧能の心偈の争いは、中国禅思想の確立者としての慧能の位置を確定したものと言ってよく、『宝林伝』に存在した話と考えられている。

神秀の偈

身は是れ菩提樹
心は明鏡の台の如し
時時に勤めて払拭し
塵埃有らしむること莫れ

慧能の偈

菩提本と樹無し
明鏡も亦た台に非ず
本来無一物
何の処か塵埃有らん

煩悩を取り除こうとする段階的な「漸悟漸修」の修証観を説く「払塵看浄主義」の神秀に対して、それも迷いのはからいにつながるのであって、徹底した根源的な真理への目覚めである「頓悟頓修」こそ禅だと慧能は「本来無一物主義」を喝破した。中国禅の確立時の思想は、さとろうとする働きかけの意識さえも微塵もないと言うのが特徴であった。

（『慧能研究』一二九頁）

3　唐・五代の禅

禅の流れは一つではなかった。五祖門下より、北宗禅と、荷沢宗を代表とする南宗禅が分かれ、さらに四祖道信下の法融の流れをくんだ牛頭禅や、荷沢宗を批判しながら四川に展開した五祖系統の浄衆寺無相や保唐寺無住の禅が派生した。四川の禅はチベット仏教にも大きい影響を与えた。やがて紆余曲折を経て、南宗禅の正系争いの中から青原行思（六七三―七四一）と南嶽懐譲（六七七―七四四）の二系統に

法系の継承は限られる様になった。宋代以降の禅宗のとらえ方は、次のように一般化するのである。

禅宗開祖の菩提達磨の教えは、慧可―僧璨―道信―弘忍と継承され、弘忍の下に北宗禅の神秀と南宗禅の慧能の二俊秀が出た。やがて北宗禅は滅び、南宗禅が勢力をもち、慧能の下に青原行思と南嶽懐譲の二系統が分かれて、後々まで発展した。まず、南嶽系統より、初めて湖南省で成立した潙山霊祐の教団は、江西省の仰山慧寂に承け継がれ、五家の最初の潙仰宗となった。少し遅れて、唐末に、南嶽系からは、百丈懐海―黄檗希運と承ける臨済義玄が河北省に臨済宗を開き、青原系からは、薬山惟儼―雲巌曇晟と承ける洞山良价がその門下を江西省に多く育て、洞山下の曹山本寂と合わせて曹洞宗と呼ぶ集団を形成した。やがて五代に入ると、青原系の勢力が増し、広東省にまず雪峰義存下の雲門文偃が出て雲門宗を開き、同じ雪峰下の玄沙師備の流れから法眼文益やその弟子の天台徳韶が出て、江蘇省や浙江省で活躍した。法眼によって開かれたのが、五家の最後に成立した法眼宗である。潙仰宗は継承する人材がなくて滅び、法眼宗もやがて衰え、北宋代においては、曹洞宗の命脈はわずかに保たれたにすぎず、雲門宗と臨済宗が勢いをもち、中でも臨済宗の活躍はめざましく、慈明楚円の下に黄竜慧南と楊岐方会が出た。前者を黄竜派、後者を楊岐派と呼び、五家にこの二派を加えて、一般に五家七宗と言う。その後、南宋以降、中国において残った禅も、日本に伝わった禅も、曹洞宗と臨済宗の二派のみで、この二派によって禅は永く継承されていくのである。

鳥瞰的に示された禅宗教団の動きは、一度、五家七宗の分類が固定化すると、極めて便宜的に利用されて、その後には改められることはなかった。しかし、禅思想の特色は、何よりも個人個人に求めねばならないと思われるので、その特徴から、後世に影響を及ぼした三つの型をここでは紹介しておきたい。

禅思想は、その源をインドのドゥフャーナ(dhyāna)(禅那)、サマーディ(samādhi)(三昧)、ヨーガ

(yoga)(瑜珈)の思想に求めることができ、仏教を開いた釈尊が、仏教教団の修行生活に坐禅修行を取り入れた。それゆえに、禅のふるさとは、インドに求められるが、菩提達磨を開祖とする禅宗教団は、インド的な禅を払拭して独立するようになった。先に言うように、中国禅が目差したものは、精神集中でもなければ、禅定の境界を獲得することでもなかった。たとえば、禅定によって得られる神通力にしても、インドでは重要な修行の効果であったはずのものが、馬祖下の龐居士が「神通幷びに妙用、水を運びまた柴を搬ぶ」と歌うように日常生活の中に解放された。神通はもはや神秘体験をともなうものではなく、日常の営為そのものと禅宗では言うのである。

禅宗教団は、初期の集団においては、律宗教団と共に生活していたが、禅宗独自の規則をもつようになった。これを「清規」と呼んでいる。「清規」を最初に制定したのは、馬祖下の百丈懐海(七四九―八一四)と言われ、百丈懐海が「清規」を制定したことは、禅宗教団の完全な独立を意味した。「百丈清規」の大きな特色は、礼拝の仏を崇る仏殿を建てずに、自己に仏を求め、修行の場を生活全体の中に見出し、積極的な修行者全員による自給自足の労働を重んじた点にある。百丈は、抽象的で観念的な思考を排除し、具体的で現実的な折中主義の精神を尊んだ。これによって、実践的な仏教として出発した菩提達磨の教えは、ますます中国人の中に深く浸透して行ったのである。

第一の中国禅の型は、日常生活を無媒介に仏の行為と等置する考えの禅である。この禅の代表的な人は、馬祖道一(七〇九―七八八)であり、彼の禅の特色と呼ばれる「平常心是道」とか「即心是仏」という言葉によくあらわれている。これは「頓悟」思想のさらなる具体的な定着を意味する。

飯を食べ、衣服を着る。健康ならば坐禅をして、疲労すれば寝る。それらの日常行為をくりかえしている外ならぬ我が、そのまま仏であり、日常の行為が仏のさとりとしての行為であり、仏の心であると

語りかける。平常の生活すべてがさとりのあらわれと言うのである。この型の徹底した主張者は、臨済義玄(?―八六六)であり、平常無事を説き、人惑を否定する。臨済は、大小便をすることもさとりとまで言い、さとりを他に求めることを強く否定する。いかなる媒介もなくして、それ自らの尊厳を信じ、いかなる惑をも排除して自由人たれと強調する。修行者の理想が仏や祖であってもその理想に縛られることを拒否し、有名な殺仏殺祖の言葉を残す。臨済のさとりには、最も普遍的なものにおける感動的な把握があり、それそのものの生命を輝かせる思想がある。

第二の中国禅の型は、自己を無限に空じつづけることを主張する禅である。第一の型には、現実肯定に堕する危険性があり、誤れば仏教からはずれて自然外道となる。第一の型は、もともと、現実心と本来心との間に緊張関係があった。しかし、硬直化した主張者や誤った理解者には、緊張関係は弛緩し、現実心の「我」をそのまま認めてしまう者も出て来た。硬直化した「即心是仏」を批判した南陽慧忠(?―七七六)や「己霊をも重んぜず」と言った石頭希遷(七〇〇―七九一)は、第二の型になる。仏の向上の人(仏向上人)を主張する洞山良价(八〇七―八六九)や臨済義玄を批判し、常に批判精神を失わなかった玄沙師備(八三五―九〇八)や自己の向上を説く雲門文偃(八六四―九四九)も、この第二の型と言うことができる。あやうく自己をそのまま認めようとして、それをあくまで拒否するおさまりかえらぬ禅(泊錯承当禅)が第二の型であるが、この禅思想を過小評価することはできないし、唐末五代には最も勢力をもった集団であった。

第三の型は、教禅一致思想や儒仏道の三教一致思想を認める禅である。圭峰宗密(七八〇―八四一)はその代表者であり、中国宗教史に大きな流れを形成する。本来成仏の思想に基づきながら、「本来」に根源的な発生基盤を認めて、あらゆる考えを生みだす根源であると同時にあらゆる考えを収斂する根拠

を立てる思想であり、仏教を逸脱していて外道説に近い。しかし、この第三の型は、影響力から言えば、大きなものがあって無視しえないものがある。

中国の唐・五代の禅は、大きく以上の三つの型に分けることができ、第一を即心是仏禅、あるいは作用即性禅、第二を自己向上禅、あるいは泊錯承当禅、第三を本来成仏禅、あるいは華厳禅と呼んでおくことにしよう。

4　宋代以降の禅

唐の武宗(八四〇―八四六在位)が行なった会昌の破仏は、大規模なものであったにもかかわらず、宣宗(八四六―八五九在位)が仏教復興を許すと、禅宗教団は以前にもまして盛んとなるに至った。何れにも拠り所を拒否する思想をもっていた禅宗は、経典にさえ権威と根拠と伝統を認めなかった実践的な宗教運動であったが故に、復興することができたのである。もともと禅宗は、個人の説法さえ記録をとどめることを拒否したし、教えの形骸化を戒めた。しかし、集団を形成し、維持していくにつれて、指導原理が必要となり、教えが整理され、統合されて来るようになって、多くの禅文献があらわれた。また、五代の戦乱を経て成立した宋が強固な国家統制で仏教を支配して行き、南宋になると、首都臨安府を中心とする五山制度を確立してますます仏教を統制するようになった。このようにして、教団の内外からの制約によって、個を重んずる唐代禅から集団を重んずる宋代禅へと変化を余儀なくされ、寺院機能も国家への翼賛体制を担うことになり、禅思想にも大きな変化が生じるようになった。

宋代以降の禅についても、三つの型に分けて禅思想の特色を述べたい。

第一の型は、念仏禅である。中国の実践仏教を展開したものに浄土思想がある。中国の浄土思想は、

坐禅して仏を見る観想念仏の伝統をもっているので容易に禅と結びついたし、浄土を唯心に説く流れも存在した。つまり、阿弥陀仏は外ならぬ己心のあらわれという主張と即心是仏を説く禅が結びついたのである。さらに、根源の道に還ればすべての教えは一つであるという中国土着の思想は、一からあらゆる思想が派生するという考えをも許容するので、総合主義の仏教としての念仏禅が生まれた。永明延寿(九〇四―九七五)が禅浄融合思想者として有名であるが、宋代雲門宗の人々や中峰明本(一二六三―一三二三)にも念仏と参禅の不二を説く思想が伝えられている。明代以降は「念仏する者は是れ誰ぞ」という公案は大変な流行をみるし、儀礼の中にも混淆形態が多くなるのである。

第二の型は、曹洞宗系の黙照禅である。唐代禅の主流は、無修無証を主張する。修行の中にはからいを持ち込まないのである。荷沢神会は、「衆生若し修有らば、即ち是れ妄心にして、解脱を得べからず」(『神会語録』)と言い、臨済義玄は、「你説け、何の法をか証し、何の道をか修せん。你が今の用処、什麼物をか欠少し、何の処をか修補せん」(『臨済録』)と述べて、徹底した本来成仏を説くのである。このように本源に還るならば、仏となんら異なるところのないという考えは、一方では坐という形態にもとらわれず日常生活に自由無礙の仏を見出す禅思想を生んだが、一方では一切の作為をともなわない坐禅に仏の完結態を認める禅思想ともなった。前者の流れは唐代の即心是仏禅であるが、この禅が用体験を重んじることによって、無意味な棒や喝の機関を多用する弊害を生んだ。その弊害への批判をもちながら、仏教の伝統的な坐禅修行に完結態を認める後者の流れが生まれたのである。この禅の流れの大成者は、宏智正覚(一〇九一―一一五七)で、『宏智録』六冊の中の「坐禅箴」や「黙照銘」にその思想を見ることが出来る。真実の修行者の為すべき行為は坐禅であって、その坐禅は無為でなければならないと説くのである。宏智の銘の名より、その禅を黙照禅と呼ぶ。宏智は曹洞宗に属しているし、日本の道元

が宏智を高く評価しているところもあるので、この流れがストレートに日本の道元に伝わったかのごとく考えられているが、これは誤りである点は後述する。

第三の型は、臨済宗系の看話禅であり、これを公案禅とも呼んでいる。この禅の大成者は、円悟克勤下の大慧宗杲（一〇八九―一一六三）である。大慧の禅の特色は、その成立過程において明確になる。大慧は、唐代の禅と黙照禅を否定することによって看話禅を大成する。大慧は、看話禅を始覚門と性格づける。始覚門とは、本覚門に対する考えであるが、本来的なさとりを原理的に認めながらも、実際には修行者を迷える者と自覚させ、その自覚を修行の出発点とする。大慧は、当時の修行者たちが、現実心をそのまま本来心としてしまったことに大変な怒りを感じた。また、黙照禅の流れの修行者たちが、ただ坐禅をするだけでよいとして、心証的なさとりを求めることを忘れていることを痛烈に批判した。大慧は、このような現実心をそのまま本来心とする誤った修行者を見て、あえて始覚門に立って、釈尊のさとりの追体験を説いた。この場合の体験は、禅思想が説く本源に還るという体験であり、本来成仏の確実な把握を意味した。これを見性体験として、その体験を得るのに効果をあげる公案による解決方法を導入した。「大疑の下に必ず大悟有り」という大慧の語は、身体全体を迷いのかたまりとして、あらゆる意識や分別を払拭することによって、無意識の根底から得られる直覚の智慧を把握することを意味した。中でも好まれた公案が、「趙州無字」と呼ばれるものである。「無」の一字に精神を集中し、その徹底的な「無」字への精神集中を通して、瞬間的なさとりの光を見出すことを求めたのである。この疑問の解決を精神的な集中より獲得するという方法は、大慧が指導しているうちにきわめて効果的であるという大慧自身の経験に基づく自信あるものであった。このようにして生まれた方法は、その後の禅宗史上に爆発的に広まったのである。相対的な迷いの現実心を、一度完全に自己否定することによって、

その後に絶対的なさとりの本来心を獲得するという経過を体験することであった。

このような体験主義を打ち出した看話禅は、その方法論に普遍性を持ちあわせていたので、その伝播は機械的な移植を可能にし、地域や人種や時間などの差別を超えて、大いに広まったのである。

始覚門に立った看話禅は、先に言うように本源に還れば一つであるという思想であるから、教禅一致や三教一致の思想を認めることになるし、明代以降に流行した念仏禅の理論をも許容することになった。一方、宋代に流行した教外別伝思想も、あたかも教禅一致思想とは対立するかに見えるけれども、返本還源思想に変わりはないので、看話禅の主張者から多く認められるに至った。また、看話禅は、待悟禅の性格を強め、さとりの目的化と共に、坐禅修行を手段として、坐禅そのものの軽視化が促進された。

なお、中国禅は、朝鮮半島にも伝わった。最初は、唐代禅が伝わったが、大慧禅を基盤とする普照国師知訥（一一五八―一二一〇）によって曹渓宗が開かれ、朝鮮仏教の伝統ある華厳宗と禅との融合による総合仏教が大成されて定着した。

二　日本の禅

1　臨済宗

日本に禅宗がはじめて伝えられたのは、六五三年に入唐した法相宗の道昭が、二祖慧可の法嗣の慧満の法を承けて伝来した時と伝えられる。第二伝は道璿の来朝、第三伝は最澄の帰朝、第四伝は義空の来朝、第五伝は覚阿の帰朝と伝えられるけれども、いずれも本格的な禅宗の発展にはつながらなかった。

禅宗の日本への定着は、鎌倉時代の大日能忍と栄西（一一四一―一二一五）の二人の活躍を先駆とする。二人の活躍はめざましく、それゆえに旧仏教側の反発をまねき、一括して禅宗の流布を停止させられるが、二人の主張は大きな異なりをみせている。

大日能忍は、叡山の流れの中にあった禅の思想から無師独悟した。その後、師承がないことを誇られたので、弟子の練中・勝弁を遣わして、大慧下の仏照徳光に所悟の偈を呈して、その印可を得た。仏照は印可証明として、自賛の頂相と達磨像と六祖普賢舎利などを練中・勝弁に与え、二人の弟子は文治五（一一八九）年に帰朝した。能忍の系統は、達磨三論等を根拠に、「本来性」に寄りかかった即心是仏を主張したが、徹底した現実肯定の考えは多くの人々を魅了した。仏照の禅は始覚門に立つ看話禅であるが、能忍の禅は本覚門に立つ唐代禅の叡山の流れの中で確立した。それゆえに、嗣法とはかかわりなく、誤られると、極めて自然外道見に近い教えとなり、修行の必要性を認めない悪しき天台本覚法門と共通の思想基盤をもちあわせることとなった。正しく「禅天魔」の一面をもっていたのである。能忍の一派を日本達磨宗と呼んでいる。

一方、栄西は二度目の入宋の時に、臨済宗黄竜派の虚庵懐敞の法を嗣ぎ、建久二（一一九一）年に帰朝した。栄西は『宗鏡録』の一心を基盤とする総合主義の思想を承け、禅宗の流布の停止によって、一宗に偏らない円密戒禅の四宗の総合主義を強調した。叡山の開祖の最澄が伝えた禅の再興を意図し、最澄に復古することと四宗の総合主義とは一致することを呼びかけたのである。しかし、栄西は同じ叡山の流れにある能忍一派に対して徹底的批判を『興禅護国論』で展開し、自然外道と論断したのである。栄西の禅には、円密禅の兼修の中に、戒律を重んずる思想が貫かれていたが、能忍一派は、戒律にさえもとらわれぬという思想が、やがて戒律軽視に流れ、外道へと零落することになったのである。興味深い

ことは、能忍門下の覚晏の流れが、大挙して道元門下となり、初期曹洞宗教団の形成に大きな影響を与えたことである。また、栄西が著わした『喫茶養生記』は、日本人の食生活の中に大きな影響を与えたのである。

日本に禅宗が伝来し、そのうち流派をなしたものを、栄西以降において、四六伝二四流と数えている。曹洞宗の三流と栄西の黄竜派を除けば、二〇流はすべて臨済宗楊岐派に属している。栄西についで入宋帰朝したのが、東福開山の聖一国師円爾である。その後、中国の制度を取り入れて成立した京都と鎌倉の五山を中心として、来朝者や帰朝者が活躍する一方で、南北朝以降では林下と呼ばれる地方に伝播した禅宗諸派が発展するに至っている。

これらの中で日本臨済宗の大成者は、江戸時代に出た白隠慧鶴(一六八五―一七六八)と言ってよいであろう。白隠の系統は、鎌倉時代に遡ると、「応燈関の一流」と呼ばれる。応燈関とは、大応国師南浦紹明・大燈国師宗峰妙超・関山慧玄をさす。大燈―徹翁の流れには、一休宗純や沢庵宗彭も出ており、大徳寺や妙心寺を本山とする教団として発展するのである。

白隠の禅は、日本的な看話禅の体系化を果たしたところに特色がある。中国の看話禅は、方法に普遍性をもっていたことは先に述べた通りであり、それゆえに、宋代の看話禅と白隠の禅とは大綱において同一面をもっている。白隠も、大慧と同じように、黙照邪禅や学解に堕した相似禅を批判し、さらに白隠は隠元らによって伝えられた念仏禅をも否定して、自己の禅の独自な立場を確立した。白隠が効果的な公案として生み出したものに、「隻手の音声」がある。両手を相合わせて打てば、音が出るが、白隠は片手の音を聴けと言うのである。分別や知解を否定して、その根源なる絶対を把握せよと教えるものである。看話禅は、始覚門に立つが、始覚門は本覚門を前提とする。白隠は、禅修行者に厳しいさとり

への体系を説いたと同時に、禅の庶民化を果たし、神儒仏三教の根源を説き、わかりやすい禅を仮名法語、俗謡、和讃等で示した。この両面は、始覚門に立つ修行の組織化と「衆生本来仏なり」(『坐禅和讃』)などと説かれるような本覚門の巧みな応用と見ることが出来る。白隠は、さらに芸術的な能力にも長け、すぐれた禅画や墨蹟を残している。

臨済禅の流れにあって、白隠とは異なった庶民禅を説いた人に、盤珪永琢(一六二二―一六九三)がいる。盤珪は、「不生」の二字ですべてが備わるという禅を日本語で説くことを勧めた。その不生禅は中国禅からの脱皮をはかり、徹底した本覚門の主張に基づいた楽天主義の傾向をもっていた。その主張は盤珪の個性的魅力に支えられて、一時は多くの支持を獲得した。

さらに、江戸時代に渡来した隠元隆琦(一五九二―一六七三)の禅も臨済宗に属している。隠元の禅は、中国のその当時に流行していた念仏禅であるが、系統は臨済宗楊岐派の流れに属する。黄檗山万福寺を本山とし、明治九年以降に黄檗宗として独立している。

2 曹洞宗

道元(一二〇〇―一二五三)は中国曹洞宗の天童如浄(一一六二―一二二七)の法を嗣いで帰朝し、京都深草の興聖寺と越前の永平寺を開いた。道元は、正法と邪法を明確に区別することに生涯をかけ、『正法眼蔵』を著わした。邪法とは、外道説をさし、道元の入宋当時の禅については、如浄を常に例外として全面的な否定をしている。特に名利を求めず、道心をもつ如浄に限りない信頼を道元は寄せた。

道元の入宋当時に流行していた禅は、臨済宗の看話禅であった。看話禅は、本源に還れば、さとりがあらわれるとし、本性を把握することを目的とし、その手段として坐禅を行なった。この臨済禅の指導

者が貪名愛利にのみ流れている現実を嫌というほど見せつけられるに至っては、思想面も修行面も共に、道元は全く認めることができなかった。

それ仏道を学ぶものは、見解須らく正しかるべし。見解若し邪なれば、光陰虚しく度る。近代皆な云く、「諸人の応諾の処は、即ち諸人の本命なり。冷煖自知の処は、即ち諸人の主人公なり。向来は乃ち是れ仏性なり、更に第二人有るべからず」と。若し恁麼く会せば、則ち先徳の呵するなり。

（『道元広録』巻七）

肉体は滅ぶけれども、霊知本性が常住とするのは外道であり、常住に還る事が本性をさとるとする考えは外道であるとくりかえし述べるのである。この考えに立てば、坐禅は待悟為則となって、目的は「悟」になり、坐禅は手段となるが、道元の坐禅は無所得無所悟の仏作仏行であると強調するのである。道元は坐禅を手段とする看話禅を認めず、見性体験の禅を認めなかった。返本還源を説く、『円覚経』や『首楞厳経』を認めず、三教一致思想や教外別伝思想に対しては「狂言」とまできめつけた。

従来、このような宋代の臨済禅やその流れを道元が否定したことはしばしば述べられて来たのであるが、黙照禅に対しては当然のように道元の主張の立脚点として何ら疑われることはなかった。しかし、果たしてそうであろうか。宋代禅の看話禅と黙照禅は、二極対立にあった。先に言うように道元は看話禅に立つことはなかった。かと言って道元は黙照禅に与したのではない。黙照禅が黙照邪禅に陥るのはなぜかというと、本覚に堕し、自然主義に傾くからである。黙照禅の修行観は、「文を彫れば徳を喪う」という考えで、本来の完結態にいたずらなはからいをもち込まない自然無為こそ最上と主張したのである。圭峰宗密は、「自心の本来清浄にして、元より煩悩無く、無漏智性にして、本自り具足し、此の心即ち仏にして、畢竟異なること無き」真性を根拠に、最深の最上乗禅を分類し、これを達磨の伝えた禅

と呼んだ。宗密は、慧可が達磨の髄を得て得法したものは、「本より煩悩無く、元より是れ菩提」とも説いた。この中国禅の成立根拠である真性を説く禅を、道元は外道説と論断し、中国禅では、この説を原理的に払拭することはできなかった。黙照禅の流れも例外ではなく、看話禅の対極的な本覚門に坐りがあった。たとい自己否定をもつ中国禅があったとしても、「本来性」への安住は常につきまとっていた。宗密禅の根拠を否定した人に、天台宗の四明知礼がいる。天童如浄や道元の黙照禅の克服に大きな理論的背景をなしたのは、その天台教学もあったと思われるが、かといって道元が天台僧になった訳でもない。道元が、修証観を全く異にする看話禅を否定したのは自明の理であるが、むしろ道元が批判し超克したものは、修行の欠落した悪しき日本天台本覚法門と土着の老荘思想の自然主義に傾く黙照邪禅であった。批判された主張は外道と同じであって因果を撥無しているとし、道元は深信因果を強調した。

中でも道元は、『大智度論』巻十七に基づいて、著味や邪見や憍慢を認める外道禅とも自調の心を認める二乗声聞禅とも異なる、大悲を先として誓って一切衆生を度する仏祖の坐禅を強調した。

仏祖の坐禅と謂うは、初発心より、一切諸仏の法を集めんことを願う。故に坐禅の中に於いて、衆生を忘れず、衆生乃至蜎虫をも捨てず、常に慈念を給いて、誓いて済度せんことを願い、有らゆる功徳を一切に廻向す。是の故に仏祖は、常に欲界に在りて坐禅辦道す。欲界の中に於いても、唯だ贍部州のみ最も因縁為り。世世に諸の功徳を修して、心の柔輭を得ればなり。（『宝慶記』）

この天童如浄の語は、道元の最晩年の上堂語にも残っており、道元の禅思想の最も大きな特色であった。道元が仏作仏行と言う只管打坐は、自己のさとりを強調する看話禅はもちろん、天台教学を超克した大悲の坐禅の主張がある。道元は中国禅の理論背景の華厳学を峻別し、黙照禅と天台学を超克しながら独自の禅風を展開した。また、道元の教団の主要な弟子は、日本達磨宗出身者が多く、日本達磨宗が

華厳禅を主張し、天台本覚法門に近い考えであったために、道元禅の確立はその克服も余儀なくされた。

道元は、中国禅の看話禅も黙照禅も継承しなかったし、日本の天台本覚法門も否定した。道元のこの否定は、常に邪説としての外道批判となり、否定を通して生涯にわたって正法の宣揚に努めた。道元の主張は正法にあるが故に、禅宗の枠を超え、自身を禅師に据えることなく伝法沙門と自負した。しかし、この道元の批判は、その法孫の中で継承されたとは思われない。曹洞宗はもちろん禅宗という宗名さえ嫌った道元ではあったが、日本曹洞宗は対臨済宗として、道元没後より中国曹洞宗と限りなく接近していった。そして教団的には、瑩山紹瑾（一二六四―一三三五）の出現により大教団への基礎が固められていったのである。

おわりに

禅が批判を忘れたら、禅ではなくなる。「仏」も、「自己」も、そして「師」をも批判した例は数えきれない程ある。

趙州従諗は、「仏の一字、吾れ聞くことを喜ばず」と言った。仏が理想であっても、仏にとらわれてしまえば、仏見を生じる。多くの修行者が、「仏」「仏」と言っているうちに、仏見を生じているのを見聞すれば、仏という語さえ嫌になってしまうと言うのである。南陽慧忠は、「自己を認めて清浄法身と作すこと莫れ」と言った。自己をかつぎまわれば、自己にとらわれてしまう。確立すべき自己が、かえって迷いをつくり出すのである。巌頭全豁は、「智慧、師より過ぎて、方めて師の教えを伝う。智慧、若し師と斉しければ、他後、恐らくは師の徳を滅ぜん」と言った。超師の器量をもつ者をはじめて弟子

と認めると言う教えは、極めて重要な禅思想である。いかなる理想をも超えようとする姿勢は、いかなる現状も肯定することはない。安住を許さず、固定化を無限に拒否しつづけるのである。

禅宗の思想は、中国の固有の「道」の思想に大きな影響を受けて成立した。その道とは、確かに根源的な思考をもっているので、インド＝チベットでいう仏教とは異なるものであったに違いない。しかし、道を静止的な、実体的な、そして固定的なものとして認めて来たのではない。むしろ、道を動的なものとして、名状しがたいもの、知覚の対象にならないものとして、中国人の縁起説や空説として理解して来たのである。

『参同契』の「目に触るるも道を会せず、足を運ぶも焉んぞ路を知らん」という禅語は、道と一つに契合した者は、見聞覚知の生活において、道の何たるかを理解しようとも思わないし、行住坐臥のあらゆる行動において、路の何たるかを知覚しようとは思わずに、徹底してその日常底のはたらきになりきっていると述べるのである。また、『老子』四八章の「学を為せば日に益し、道を為せば日に損す。之を損し又た損して、以って無為に至る。無為にして為さざるは無し」の語は、禅者に好まれて、禅語と渾然一体となって中国禅を形成した。

中国禅は、融合した土着思想の中で、いかに静止的で、実体的で、固定的なものを拒否つづけていくかにあった。批判の中で、中国禅は仏教の縁起思想や無我思想や無常思想を見出し、空の実践を具体化したのである。たといインド仏教と異なるものであろうと、中国人はそれを自然外道と異なる自らの仏教と受け取ったのである。それが、日本の道元においては、中国土着の思想との区別が表面化し、独自な展開となるに至ったのである。中国禅も日本禅もいつも自然外道からの脱却が中心的な流れであったと言ってよいが、「何が「仏教」か」については必ずしも一つで括れるものではなかったと言えよう。

5

浄土

正木晴彦

はじめに

「浄土」と言えば、いわゆる浄土三部経(『無量寿経』『観無量寿経』『阿弥陀経』)に説く思想内容を連想するのが普通である。その趣旨は、阿弥陀仏の本願による救いを信じ、念仏を称えて阿弥陀仏の存する西方の極楽浄土に生れて悟りを得るとなすものであり、この教説をもって「浄土教」と呼んでいる。けれども、これは曇鸞(四七六―五四二)、道綽(五六二―六四五)等の流れをくむ中国浄土教の流派が成立した後に、中国や日本で阿弥陀仏の浄土が代表的な信仰の対象となったために習わしとなった定義であり、本来はもっと広い意味を担っていたのである。

一　浄土の由来と意味の限定

1　浄土のありか

そもそも「浄土」(浄刹・浄国)とは、人間の住む世界が煩悩等で汚れた不浄な国、即ち「穢土」(穢国)であるとの現実認識を踏まえ、その対立概念として設定されたものである。けれどもその場合に、彼此両岸の浄穢の区別を、いわゆる主体の心的状態の相違として、純粋に精神的な次元で把えるか、それとも、現実界とは別に時間的な経過を伴って存在する特定の場所であると考えるかによって、浄土の在り方もおのずから異なって来る。

前者の場合としては、穢土そのものの中に在りながらも、その住人の心が清浄であれば、その現実世界がそのまま浄土であり得ると為す心浄土浄(『維摩経』)や娑婆即寂光の説がある。これは、覚者の立場から見れば、穢れ多き人間界(娑婆)も、また浄土であり得るとの考えに立つものである。たとえば、釈迦の説法地たる霊鷲山(耆闍崛山)をもって「霊山浄土」と言い、また、この世は毘盧遮那仏の願と行の結果として現出したもので、大蓮華に含蔵された清浄かつ理想的な国土なりと解する「蓮華蔵世界」があり、その他に『大乗密厳経』では、この汚れた此岸そのままが大日如来の存する浄土たる「密厳浄土」なりと言う。さらに天台宗では、四土の究極として「常寂光土」を立てるが、これも仏果を悟り、生滅変化なく(常)、煩悩の騒乱なく(寂)、悟りの知恵輝く(光)境地に達した者の国土である。

次に、浄穢を現実的な区別と理解すれば、同一の国土が同時に穢土であり、かつ浄土であることは論理的にあり得ない。その場合、浄土とは、此岸の諸悪諸穢を超克せんとの誓いを成就した覚者たる諸仏、あるいは覚者たるべく修行中の諸菩薩が、衆生救済のためにもうけた世界一般の呼称となり、当然、具体的な存在位置や方位が明示される。

阿弥陀仏の西方極楽世界
釈迦仏の西方無勝世界
薬師仏の東方浄瑠璃世界
阿閦仏の東方妙喜世界

これ等の仏土の他に、菩薩の国として、

弥勒菩薩の兜率天
観音菩薩の補陀洛山

などがあり、要するに、諸仏諸菩薩の国土の総称と理解してよいであろう。

なおこの他に、田村芳朗博士は仏教において立てられた浄土を、独自の観点から三つに分類する考察も発表されており[1]、大変に興味深い。すなわち、

彼此相対をこえた絶対浄土、在る浄土としての「常寂光土」と、それに対し、相対浄土として現実の社会に浄土を実現せしめんとする成る浄土としての「浄仏国土」、

死後におもむくべく、来世に立てられた往く浄土としての「来世浄土」

がそれである。

2　浄土の語の由来

漢訳経典で「浄土」が用いられる場合、そのサンスクリット語の原語は一応、何等かの形で「仏国土」を意味するbuddhakṣetraに端を発するものと推定されてはいるが、梵語原典やチベット語訳にはそれに相当すべき用語を欠く場合も多々見られる。この事実は「浄土」が中国において成語化され術語化された言葉であることを物語るものである。それでは、この語によって表わされる思想内容そのものも中国で成立し、インドには元来存在しなかったかと言えば、決してそうではなく、「浄土」なる漢語で表現される思想は、インド初期大乗仏教において成立していたものと考えられる[2]。

中国仏教史上で「浄土」が特に重要な用語になったのは鳩摩羅什(Kumārajīva 三五〇―四〇九。以下、羅什と略す)の漢訳諸経典に負う処が大きく、そこには「浄土」なる訳語が数多く見受けられる[3]。しかし、同じく羅什初期の漢訳になる『阿弥陀経』の訳文には、「極楽」(sukhāvatī)の語は一〇ヵ処余り登場するのに「浄土」の二文字は見当らず、これは彼の『阿弥陀経』訳出時には、まだ、今日のよう

に極楽をもって浄土であるとは理解していなかったことを示すものと言える。とにかく、彼の『維摩経』や『般若経』に見る浄土の思想が、その後の中国浄土教展開の原動力となり、それがやがて阿弥陀仏を中心とする念仏三昧等の実践と結合して極楽浄土の観念を形成し、前述の、曇鸞時代迄には、すでに「極楽浄土」の思想として成立し終っていたと考えられる。(4)

3　浄土の意味の限定

以上見たように、「浄土」を現実界とは別に設定する場合、諸仏、諸菩薩の浄土があり、その思想内容としては、インド初期の大乗仏教において成立していたが、「浄土」と言う言葉については羅什の漢訳仏典の果した役割が大きく、それが、続く南北朝時代になると種々に展開し、さらに隋唐時代には阿弥陀仏思想による「浄土教」へと統合整理されて行ったのである。その経過について塚本善隆博士は大略次のように論じておられる。

初期の浄土教は、浄土についての概念規定や存在位置などが必ずしも明確でない事が多く、要するに、死後にこの世の向うにあって仏、菩薩の住するかの国に生れんとする、当時の人々の朧ろげなる願望であったらしい。故に弥陀、弥勒など数ある中で、何仏の浄土であるべしと言う特定の浄土教ではなかった。それが弥陀、弥勒の浄土往生に関する経典の訳出が重なり、その独特な教説が流布するにつれて、この二仏の浄土信仰が他仏のそれを圧倒した。南北朝時代には概してこの二仏の浄土教が並立していたが、中にはミロク像を造ってアミダ仏の浄土を願ったり、両仏の加護を併願するなど、まだ両者の区別、対立も余り画然としておらず、両信仰が混在していた。やがて仏典研究の細密化と共に、それぞれの浄土の特色が明確化するにつれて、両浄土教は次第に対立的となり、隋から唐初にかけて論争が激化した

が、抗争は阿弥陀仏浄土側の優勢に終わり、若干の例外はあるが、阿弥陀仏の浄土教が隆盛となるにつれて、ひとりこの派が「浄土教の名称を独占」[5]するに至った、と。

このような形で中国浄土教の教理が確立した結果、そこから遡って、インドで阿弥陀仏浄土教の依り処となる「浄土三部経」の成立した時点をもって、浄土思想の成立時期と理解するようになったのである。

二　曇鸞による浄土思想の深化と具体化

1　三つの潮流

中国の仏教史上、数多くの思想家が浄土思想とかかわりをもったが、関係経典の翻訳時代以後の思想展開は、大別して三つに分けられる。

第一は、廬山の慧遠（三三四―四一六）が創始した僧俗百数十名からなる念仏結社「白蓮社」の系統である。これは『般舟三昧経』に説かれる見仏を目的とした念仏三昧であって、現代人の想像する口称や往生のための念仏とは異なり、思いを一にして、文字通り「仏を念ずる」行法で、それによって「仏をまのあたりに見る」ことを目的とした実修であった。後に慧遠は、中国浄土教の始祖と仰がれている。

第二は、その後曇鸞、道綽を経て唐代の善導（六一三―六八一）により大成された潮流で、見仏や観仏を基本原則とする中国浄土教の本流からすれば、むしろ傍流と見られるかも知れぬが、日本では、この流れをくむ浄土教が、法然、親鸞などにより圧倒的に支持された結果、浄土教と言えば、特にことわら

ぬ限りこの思想系統を予想するのが普通である。

第三は、慈愍三蔵慧日(六八〇―七四八。以下、慈愍と略す)の主張する浄土思想で、禅や戒律をも併修する諸宗融合的な傾向があり、これはある意味で善導以前の精神に立ち返ったものと言い得るであろう。

中国の浄土教家の考える浄土関係の資料は、我が国の、いわゆる「三経一論」(浄土三部経と世親の『浄土論』)の如く狭く限定されたものではなく、その思想や実践は右以外の『般舟三昧経』『観仏三昧海経』『悲華経』等々を含む、浄土に論及するはるかに多くの経論にも依拠している。けれども、本章では紙数の関係もあり、特に前掲第二の流れを中心にして述べて見たい。それは、この系統の浄土教が、その後の我が国の浄土教に多大な影響を及ぼしたと言う点もさることながら、浄土思想そのものとしても、著しく深化かつ具体化されて行ったからである。

2　曇鸞による易行のすすめ

曇鸞は北朝期の四論の研究家であったが、諸経にも精通し、伝記によれば『大集経』の註釈を執筆中に病いを得て以来、道家から不老長寿の法を求めたりしたが、菩提流支(Bodhiruci 四―五世紀頃)から『観無量寿経』(以下、『観経』と略す)を授けられてから一転して浄土教に回心し、これに専念するようになったと言う。菩提流支はこの他に世親(Vasubandhu 四〇〇―四八〇頃、天親ともいう)の『無量寿経優婆提舎願生偈』(『往生論』などとも言うが、以下では『浄土論』と呼ぶ)をも漢訳しており、曇鸞の授与されたのは、むしろ『浄土論』ではないかとも推定されている。彼がその『浄土論』に註釈を施したものが、通称『浄土論註』(これは正式の書名ではないが、以下ではさらに略して『論註』と呼ぶ)

と言われる書物である。

『論註』は冒頭に龍樹(Nāgārjuna 一五〇―二五〇頃)の『十住毘婆娑論』易行品を引用して言う。(6)

菩薩が悟りを求める方法には「二種の道」があり、一には難行道、二には易行道なりと。前者は、似て非なる善(相善)、自利中心の小慈悲であり、かえって他人の徳を妨害し、しかもこれ等は自身のつたない力にて励む(自力)ために、あたかも陸路を歩行するが如く困難が多い。故に「難行道」と名づける。それに対して後者は、「信仏の因縁」によるのである。すなわち、仏の本願力を信じて浄土に生ぜんと願うので、仏願力が支えとなり力となって大乗正定聚に入り、正定、すなわち仏の悟りに到達できる。それは、あたかも水路を船に乗じて行く如く、苦難なく楽しき故に、名づけて「易行道」と言う。

この様に難易二道に区分し、両者を比較吟味した上で、

五濁の世、無仏の時　　(『論註』八二六中)

という現実認識に立てば、『浄土論』こそは易行道という、大いなる追い風を受けてまっしぐらに進む(不退の風航)上衍(上等の乗物)の極致を勧めるものであると高らかに唱導する。

3　諸仏の願から弥陀一仏の本願へ

龍樹の原典に見える易行の思想は、東方善徳仏以下、十方の諸仏、過去七仏、未来の弥勒仏等、過現未に及ぶ三世一切の諸仏諸菩薩の願力に帰依して、般若空無我の大乗法を実現することが目標となっている。強いて言えば阿弥陀仏を特筆すると受取れる叙述もあるが、それも明確に限定したものではなかった。

ところが曇鸞は、龍樹の易行品から右の如き諸仏の本願力に関する箇処を引用しながらも、それを阿

弥陀仏一仏に限定してしまったのである。「信仏の因縁」なる語句は他にも見られるが(同、八三四上など)、その場合の信の対象は明らかに阿弥陀一仏であり、下巻の終章では「縁阿弥陀如来本願力故」(同、八四三下―八四四上)とあり、仏願とは弥陀の本願力に特定され、それを踏まえた「縁本願力」の語が頻出するのである。

濁世無仏の時代にあらずとも、易き道は、それが安全確実なものであると判れば万人に歓迎されよう。いわゆる「安かろう、悪かろう」では魅力はない。曇鸞は、易行とは欲望のままに安易な選択により行動するのとは違い、安全確実なのであると保証する。しかも、その仏願を弥陀一仏に特定している処に、彼の「阿弥陀仏による浄土教の一元化」の意図が明確に読みとれるのである。

4　本願力＝他力の求められる理由

自らのつたない脚力で陸路を歩行するを以って「自力」と言うならば、自らは歩むことなく、大船に乗じての水路の渡航に喩えられる仏願力を以って「他力」と表現されることは容易に理解できる。要するに他力とは他人や事物の力ではなく、弥陀が衆生に往生の因果をもたらさんとする本願の力そのものを指すのである。そしてこれは、普く一切の行動にも及び、

> 凡(およ)そこれ、彼の浄土に生ずると及び、彼の菩薩、人、天の所起の諸行とは、皆、阿弥陀如来の本願力に縁(よ)るが故なり。　(同、八四三下―八四四上)

と言われるように、浄土に住し、仏の悟りに至り、あるいは現世に戻って他を教導するなど、すべては仏願力という「他力」そのものによると言う。その証拠として順次『無量寿経』の第十八、十一、二十二の三願を挙げ、浄土往生を可能にせしめる弥陀の勝れた力(他力)を以て、衆生の微々たる善行を拡大

増幅する「増上縁」(同、八四四上)なりとしめくくるのである。

自業自得や自力修行を基本原則とする仏教にあって、そもそも他力の発想が出現したという事自体、一見不可解に思えるが、これは大乗仏教において、悪しき人々を含む一切の衆生が互いに助け合い、共に連帯して救済されることが理想とされる故であろう。

『浄土論』偈頌の最後の四句には、作者がこの論を作り偈を説く意図を、

我作論説偈　願見弥陀仏　普共諸衆生　往生安楽国　(『浄土論』大正二六、二三一中)

と言い、「普く諸々の衆生と共に」往生するにあると結んでいる。曇鸞はこの部分を釈するに際してわざわざ問答を設定し、『論註』上巻の巻末に『無量寿経』『観経』等の経文を縦横に駆使し、以て一切人の往生の可能性を模索している。そして、たとえ父母を殺す如き五逆の大罪を犯した者にも、仏法を誹謗(誹謗正法)するのでさえなければ、何とかして救いの道を見出さんと努力している。この発想は浄土教にとっては極めて重要であり、やがて善導の抑止・摂取の二段構えの独自釈を経て、後の悪人成仏の教理へとつながるものである。

5　五念門の独自な理解

仏の側からの「仏願力」に応ずる、衆生の立場からの実践を整理したものとして世親の『浄土論』には「五念門」が説かれる。すなわち、

(1)阿弥陀仏の浄土に往生せんとして、かの仏を敬して拝む「礼拝」
(2)口にかの如来の名を称してほめ讃える「讃歎」
(3)弥陀の浄土に生れたいと一心に願う「作願」

(4)阿弥陀仏の浄土の様子一切を思い浮かべる「観察」

(5)一切衆生と共にかの国に生ぜんと願って、自己の修めた功徳を他の衆生にさし向ける「廻向」

の五門がそれである。この中(2)(3)(4)はそれぞれ如実に名号のいわれにかなう「相応」、心を特定の一処に止める「奢摩他」(止)、それによって正しい知恵を得て対象を観る「毘婆舎那」(観)を修行せんが為に、と言う条件をつけて瑜伽派の立場から説かれたものであったが、(7)曇鸞はそれ等の条件に余り注目せず、思い切った解釈を試みている。(8)(2)の讃歎門を、一心に無礙光如来(阿弥陀仏)の名を称える事となし、名号の作用により衆生の志願が満たされるものと解する。志願が満足せぬのは如来が、実相そのものの具現たる「実相身」であり、また、衆生救済の為に出現した体としての「為物身」なる事を知らず、あるいは「三不信」によると指摘し、名号についても、名号と弥陀の正覚の本質は不二なりとする「名体不離」の説を示している。(3)の作願、(4)の観察の両門についてもそれぞれ、往生を願うことにより三種の悪が止むとなす「三種の止」や、浄土の三種荘厳の観察の結果、荘厳自身の働きにより往生が可能なりとする「如実功徳」などを述べるのがその特色である。(5)の廻向門については、自分の功徳を一切衆生の方へふり向けて、共に弥陀の浄土に往生せんとする「往相」廻向と、往生の後、奢摩他、毘婆舎那等の境地に達した後に、再び「生死の稠林」(深く茂った迷いの林)に立戻って、一切衆生を教化して仏道に向う「還相」廻向の二種を説く。

この他曇鸞は、大乗空観の立場から浄土や往生の意味を考察する「無生の生」などの難解な理論も展開するが、他方では、当時の民間信仰を取り入れたり多くの喩説を用いるなど、浄土思想の流布にも大いに力があったと言えよう。

羅什、慧遠等により実践された西方阿弥陀仏の「念仏三昧」が、曇鸞によって信仏の因縁、すなわち

仏願力の聞信による念仏往生へと導入されたことは、浄土教の他力的傾向を一層明確にしたものと言える。

三　道綽による展開

1　聖・浄二門に分ける意図

優秀なる『涅槃経』の学者として、また禅定の実修者としての生活を送っていた道綽は隋の大業五(六〇九)年に玄中寺に至り、境内に残る曇鸞の遺徳を記す碑文にいたく感激、一転して浄土教の人となった。曇鸞の中心思想は、かくして彼を崇敬して止まぬ道綽に継承される事となった。

その著『安楽集』第三大門(第三章)において彼は、前述の龍樹の難易二道説を弁じた後にこれを発展させ、仏教全体を二分して、

一には謂く「聖道」、二には謂く「往生浄土」なり(9)

と言う。聖道の一種は「大聖(釈尊)を去る事遥遠」にして、理深く解密なるにより「今時には証(さと)り難」いのに対し、「当今は末法現にこれ五濁悪世」なる故に、浄土の一門のみが「通入すべき路なり」と為す。要するに、末法の時代には浄土門しかない、と強調する為の分類なのであった。

2　末法時代に最適の教法

『安楽集』には、末法時の起悪造罪止むなき五濁の衆生の現況が、冒頭以後も随処に述べられる。そ

の現状認識を、先行の曇鸞による、仏願力による浄土への救済と言う目標達成の方法と結合せしめた処に道綽の真骨頂がある。彼は巻頭において先ず、

教興の由る所、時に約し、機に被らしむるを明して浄土に帰せしむ。（『安楽集』四七、四上）

と言う。教説は人々の機根と、その時代に適応してこそ真に生かされ価値あるものとなる、と前おきし、「時」正に仏滅後第四の五百年目に相当し、人々の「機根」も劣っているが故に、今こそ仏の名号を称して生死の罪を除却すべき時節なりとする「末法約時被機観」を展開する。

3　弥陀の身格と浄土の性格

次には、かくして目標とされる弥陀およびその浄土の性格が問題となる。この点についての曇鸞の漠然たる規定は、道綽において種々問答弁定され、続く善導において更に明確に説明される。この問題は次節にて詳述するので今は要点のみを示す事とする。

彼は「三身三土の義」を明かすと称して、今現在の阿弥陀仏はこれ「何の身ぞ」、極楽の国はこれ「何の土ぞ」と問うて曰く、

現在の弥陀は是れ報仏、極楽宝荘厳国は是れ報土なり　（同、五下）

と述べる。然るに、多くの仏教学者が阿弥陀仏をもって化身、その国土は化土と判定しているが、これは「大いなる失となす」と断定する。『大乗同性経』を証拠として斯く言うのであるが、阿弥陀仏にも法・報・化の三身があり、極楽での存在は報身であるが、この穢土に示現する時は、あたかも釈迦が父母有る形で此の世に現われた如く、化身仏なりと考えるのであるから、厳密には二段構えの発想と言い得る。

また、仏土の性格に関しても、曇鸞説を受けつつ種々の場合を挙げるが、基本的には報身・報土説に変りはない。そして、この弥陀の浄国は「浄土の初門」であるが、それは、同時に現実の娑婆界とも隣接しているが故に「穢土の末処」でもあり、往生人には便利この上ないと為す(同、九下―一〇上)。

道綽は自ら、日に七万遍もの念仏を称え、他人にも広く念仏を勧めたと言う。その回数を計る為に小豆や麻豆を用い、豆の分量によって精進の目安とし、後には、木製の数珠を用いて念仏の回数を数えるなどの画期的な方法を取入れ、念仏の普及に大いに役立った。前者は「小豆念仏」と呼ばれ、後者は、念仏に数珠を用いる起源ともされている。

四　善導の浄土教に見る仏と人間の関係

法然が「偏依善導一師」と仰ぎ、親鸞が「善導独明仏正意」と称讃する、中国唐代の浄土願生者善導は、他力としての仏願力を強調する曇鸞や、五濁悪世の末法時代に相応の教説としての浄土門を勧める道綽等を承けて、前述の中国浄土教の第二の潮流を大成させた人物である。彼ほど強引な経典註釈家も珍しいが、それも使命感の然らしむる結果であったのかも知れない。

理解の便宜上、ここでは、善導の考える「仏と人間の関係」にテーマを絞り、以下の三つの観点に整理して述べて見たい。なお、彼のいわゆる五部九巻の著作のうち、『観無量寿経義疏』四巻(以下、『観経疏』と略す)を主たる資料とすることをお断りしておく。

1　善導の韋提希論、九品論、娑婆観などを中心にして、彼が人間の本性や、それを取りまく現実世界をどのように把えていたのかを概観し、

2　それ等に対応して提示される理想的な世界とは一体どのような国土であり(浄土観)、それは誰の為に、如何にして成立したのかと言う、浄土建立の理念にかかわる、是報非化論の問題などを検討し、

3　彼が、『観経』を現実から理想世界へ到達する方法を説いた経であると理解した、いわゆる宗体論と、目的地へ迅速かつ正確に誰もが到達しうる方法をめぐって展開される、念仏の概念規定と念仏三昧の変容の問題などを取りあげて見た。

なおその際に、善導の浄土思想を、より具体的に鮮明にするために、必要に応じて当時の代表的な思想家たる浄影寺慧遠(以下、浄影と略す)・天台智顗(以下、天台と略す)[10]・嘉祥大師吉蔵等の諸師の『観経』解釈とも対比して論ずることにした。

1　人間の本性および現実世界に関する認識

(1)　特異な「韋提希夫人」観

『観経』の主人公たる韋提希夫人(サンスクリット Vaidehi, パーリ Vedehi)の身格については、経文中に二様の叙述があり、一概には断定しにくい。即ち、一方で直接・間接に夫人の凡夫性を強調する表現が随処に、しかも多数見られるのは事実であるが、他方、仏が「善い哉、韋提希よ、快く此の事を問えり」(善導『観経』大正一二、三四一下)と称讃する如く、仏自身の意図とも思われる、未来世の一切衆生をも念頭においた救済法を問うなど、夫人が凡人離れした存在として描写されているのもまた、事実である。つまりこれは、彼女があたかも仏により動かされている「権化の人」であることをにおわす表現である。こうして、事実上、凡・聖いずれの判定も可能となるので、韋提希の性格づけは、原文のどの部分を重視するか、または、相違する二つの叙述の意味的連関をどう読み取るか、と言う問題であ

ることがわかる。

浄影は、相反する二つの叙述のうち、後者に重点をおいて解釈し、天台も、彼女が無生法忍なる、不生不滅の真如の道理を悟った境地に到りえたと言う結果から逆算して、夫人を「大菩薩」なりと判定している。

一方、善導は、

夫人は是れ凡(夫)にして聖(者)に非ず　(『観経疏』大正三七、二六〇下)

と言いきっている。聖者にあらざるが故に仏の力を仰ぎ求める必要があったのであり、もしも一般人とかけ離れた菩薩であるなら、始めから遠い浄土を見る能力なども備えていようが、彼女が本来そのような人物であるかのような誤解をされない為にと、あえて経文中に「汝は是れ凡夫なり」と言い、さらに、わざわざ「未だ天眼を得ず、遠観も不能なり」(『観経』三四一下)などと告げたのであると理解している。

ところで、夫人の性格を確定するうえで直接に影響力をもっているのは、註釈者個々の仏教理解の基本姿勢であり、人間存在の把握の仕方であると思う。『観経』にはそれが「九品」なる形で登場するが、主人公の身格をどう判ずるかは、実は九品観そのものの反映だったのではなかろうか。そこで、次にこの九品の問題に立入って考察を試みることにする。

(2) 「九品」凡夫説の人間観

善導の九品解釈は、他の註釈家たちのそれに比べて圧倒的に長く、かつ詳細にわたっており[11]、このことは九品論にかける彼のなみなみならぬ意欲を示すものと言えよう。立入った論証は他の機会に触れた

ので、[12] ここでは省略するが、彼が「九品全部は本来凡夫なり」(『観経疏』二四九中、取意)と判ずるのは、一体いかなる根拠にもとづくのかを簡単に整理して見よう。

(1)経には一応「九品」なる差別が見られるが、結局のところ「何が真に衆生救済のモメントになるか」を考えた時に、たとえば上々品の「三種の心」(至誠心・深心・廻向発願心)や「三種衆生業」(慈心不殺具諸戒行・読誦大乗方等経典・修行六念)などの功徳は、不善業たる五逆・十悪の下々品の輩には及びもしないし、下々品の衆生には到底なしえぬ実践である。ところでこの経には、下々品の者ですらも救済にあずかり得るきっかけは「称南無阿弥陀仏」であると述べてあり、この「称名」こそは、もちろん上々品にも実践・適用が可能である。故に、称名こそがより普遍的に適用し、五逆・十悪の者ですら浮上し得る、強力なる得生の鍵であると考えたのである。即ち、これこそが一切衆生にとっての、往生の為の必要にして充分な条件であると判じたのである。

(2)それならば、『観経』の中にわざわざ九品の差を設けたのは何ゆえか、との疑問が生ずる。そこで彼は実に思い切った解釈をするのである。つまり、九品の差は、これを抑止門的に解釈して、人々をして故意に悪に向わせない為の善巧方便として立てられたものなりとして、九品の差を倫理的に利用するに止まらずこれを逆用して、下々品の者ですら得生可能なことを実証する証文としての積極的な存在意義をそこに認めることによって、結果的に善導の意図する「九品凡夫説」、即ち、全員が往生できるのであれば、九品全体に大した差異は無いとの主張を事実をもって示したことになる。

(3)次に、宗教のあるべき方向性との関連で把えられた人間観・衆生観の問題である。伝記等[13]によれば彼は数万巻の写経をなし、数百の浄土図相を描き、「眼を上げて女人を見ず」とさえ言われるほどの実践を経験したと言う。その善導の言なるが故に、怠惰な人物の自己正当化による便宜的易行解釈とは違

って、大きな説得力を有するのであるが、これは一般に、仏道修行の難易とその得証とは相関せず、倫理的な諸善の延長上に仏果が存在するとは断言できないと言う問題でもある。もしそうでなければ、道徳と宗教の判別は困難になり、行善や学問のみで帰依なき宗教も出現しうるであろう。言いかえれば、行善のかなわぬ衆生が救われる処に宗教の本質を見出した結果が、下々品への注目となり、さらに、それが拡大されて「九品すべてが凡夫なり」との見解に達したのであろう。

右の発想の根底には、あく迄も救済の可能性を自己自身の能力や努力と深く関係づけるか、それとも衆生自身の機根には大差はなく、九品の差とは単に先方の力と出会うきっかけ(遇縁)の違いにすぎないと解するかの相違がある。前者の立場に立てば「九品の差」にこそ重要な意味があり、後者によれば「九品の差」などは取るに足らないものとなるであろう。

(3) 娑婆は苦界・魔郷なり

最後に、このような衆生の住む、現実の人間世界についての善導の言を『観経疏』から抽出して見よう。曰く、「娑婆は苦界なり」(同、二六六上)と。雑悪同じく居して八苦あい焼動(しょうどう)して違返を成じ、詐り親しみて笑を含み、六賊常に随いて三悪の火阬臨々として入りなんと欲する故に、このような、到る処に余楽なく、唯だ愁歎の声のみを聞く「魔郷には停まるべからず」(同、二六三上)と述べている。

そこで当然、苦界での「生平を畢って後、彼の涅槃の城に入」(同右)るべく「帰去来」(帰りなんいざ)と言う事になる。では厭い離れて行く目的地はどのような処であろうか。それが次に述べる「理想世界」の問題である。

2　理想世界の存在理由

(1) 報土としての浄土

では、真実の意味での楽の極まり、「善心一たび発りて永く退出せぬ」ような国土は一体どのようにして建立され、また冒頭に列挙した他の諸仏諸菩薩の浄土に比して、選択されるに値するどのような優秀性を備えているのであろうか。

大乗仏教では仏の姿に法身・報身・応身の三身、またはこれに化身を加えて四身を数える。一般に「法身」は仏の本体たる真理の法そのものを指し、「応身」は仏陀の現身であるが、さらに衆生救済のために歴史上の世界に応現した仏の姿をいう。前者は不滅ではあるが人格性を有さず、後者は人格性に満ちてはいるが無常なものとされ、いわば両者を総合した仏身が「報身」である。これは成仏するための原因となるべき修行を終え、その報いとしての功徳を備えた仏身で、具体的にしてかつ普遍的な存在である。応身はまた「化身」とも呼ばれ、多少ニュアンスの相違はあるが、衆生教化のために、対象に応じて変化して現われた形相である。これ等の区別にはいろいろの解釈があり、他方「三身即一」にして本来同一なり等とも言われる。それはともかくとして、通常は右に言う「化身仏」の世界を「化土」と為し、「報身仏」の国土を「報土」と呼ぶ。

弥陀の浄土についての諸師の立論は、

(1)凡夫、二乗のようなものでも往生できる浄土であるから、それは低級な処であるはずだ、ということ、

(2)『観世音菩薩授記経』に、阿弥陀仏の寿命には「当に終極有るべし」(大正一二、三五七上)とあるこ

とにもとづき、いずれは入滅するような仏であるから、それは永遠不滅の報身仏とは言えず、このような仏の国土であればとても報土などとは考えられないということ、の二点に要約される。

それに対し善導は、弥陀の浄国は報土か化土かと自問し、先の引用のごとく、

是れ報(土)にして化(土)に非ず　（同、二五〇中）

と断言する。その論拠として、

(1)まず道綽も用いた『大乗同性経』[14]の「西方安楽の阿弥陀仏は是れ報仏報土なり」と言う経文を挙げ、

(2)さらに『無量寿経』の大意[15]を示して、四十八願が成就しなければ成仏しないと誓った法蔵菩薩が、「今既に成仏せり。即ち是れ酬因の身なり」と述べ、

(3)最後に『観経』の上輩生の文中に「阿弥陀仏及び化仏与此の人を来迎す[16]」とある「与」の字に着目し、弥陀が化仏をお伴に連れて来迎するのであるから、本仏は化仏ではあり得ず、かと言って真理そのものの法身仏では来迎はありえず、どうしても報身仏でなくてはならず、報・化の二仏が含まれれば、その浄土は主仏の身格に従って「報土」であると結論づけられる。また諸師の、弥陀終極説については、『大品般若経』を引いて仏身そのものには本来入滅がないことを主張している。

(2)「報土」であるべき理由

それでは一体何のために、浄土をそれほど迄に高貴にして妙なる処と判定しなければならなかったのかが疑問となる。もしも弥陀の国が「報土」であると為せば、小聖には階い難く、垢障の凡夫にはどうして往生が可能であり得ようかとの心配もあろうが、さにあらず、

正しく仏願に託して以て強縁と作すに由て五乗斉しく入らしむることを致す　（同、二五一上）

のであると言う。「二乗や凡夫の生ずる浄土なら応土のはずであり、もしも報土であると言うなら二乗などは往けるわけがない」、これが当時一般の考えであったであろう。善導はそれに対して、まず「阿弥陀仏」は報身仏であり、その浄土は高妙なる「報土」であることを論証した後に、「本願とは一体何か」を説く。そもそも往生の可否は衆生の能力に依存するのではなく、仏の本願によるのである。一切衆生の往生を願う弥陀の本願に「乗じて」のみ、その報いの世界へ到りうるのである、と。だから報土なるが故にこそ、本願の根本趣旨からして、必然的に二乗・根欠こそが往生すべきなのであると言える。よって、「二乗種不生」の問題は、「二乗の心を備えた者」の得生を否定しているのではなく、善導は、浄土に往生すればもはや「二乗の心は生ぜず」の意味であると解している。これについては諸師との間に、それぞれの立場からの多くの興味深い論争があり、簡単には甲乙をつけがたい。(17)

3　浄土へ至る方法

(1)「念無量寿仏経」化——観仏から念仏へ

一般に「手段」なるものの条件としては、少くとも二つのことが要求される。第一は、方法の確実性であり、第二は、実践の有する普遍性である。この場合前者は、目指す浄土に必ず到達できるかどうか、と言うことであり、後者は、いかに絶対確実な方法であっても、時処や能力によりその恩恵にあずかる者が限定されたのでは、一切衆生の救われる普遍的な方法とはなりえないと言う意味である。この二つの条件を同時に満たすもの、それが善導流の「念仏」である。あえて善導流と表現したのには特別の理由がある。彼一流のこの結論を引き出すために、善導は大変な無理と、つじつま合わせをしているので

ある。以下でその経過を見て行くことにする。

まず、『観経』の本質がどのように理解されていたかという、経の「宗」と「体」に関する問題から取りあげて見よう。善導は、経の十六観法自体の中には念仏を勧める部分(第九・十六観など)もあるという点に注目し、観仏三昧の他に念仏三昧をも加えて、この両三昧を「宗」、つまり一経の主眼となす(同、二四七上)。従って一応は「一経両宗」の見解に立つものとも受取れるが、「一心に廻願して浄土に往生す」(同右)ることこそが本経の「体」であるゆえに、『無量寿経』や『阿弥陀経』に名号を勧めるのと同様に、『観経』もただ「専念名号」(同、二六八上)をこそ主張したのであり、また、これこそが仏陀の本意にかなうものであると言う(同、二七八上)。一旦は経の叙述に沿って観・念両説を立てるが、結局は念仏趣旨説へと強硬に引きずり込んでいるのである。この問題は、経の説法者が一仏か二仏かという相違とも関係して来る。諸師は、仏陀一仏による観仏または修観のみの一教を説いたのがこの経の趣旨なりとするのに対し、善導は、観仏・念仏の両方を『観経』の眼目となし、前者は娑婆の化主たる仏陀が、後者は安楽の能人たる弥陀の説いたものと見なし(同、二四六中、二六五下)、随処に「二尊(教)」なる表現を用いている。けれども、この「二尊による二教」から、やがて観仏が除かれ、流通分においては、二尊が一致して念仏を勧めるとなす「二尊一教」へと註疏の態度が変化している。説人は形式上仏陀一人に相違ないが、彼は仏陀所説の内容に注目してこれを二尊教となし、さらに二尊の本意を推察して「念仏のみ」と解釈したのである。

形式的には善導も他の説と同じく「一教説」に達しているが、中間項を経る間に、内容が全く逆になり、この経は言わば「念無量寿仏経」と化しているのである。

(2) 念仏は称名なり

『観経』の原文の中には「念仏」または「念仏三昧」の語が八箇処、「称名念仏」の語が四箇処に見られる。それらがどの様に解釈されているかは極めて重要な問題である。諸経において「念仏三昧」と言えば、文字通り仏を想念する、いわゆる「観仏三昧」である事は既に述べた通りであり、事実、『観経』自身の叙述の中にも「以見諸仏故。名念仏三昧」(第九観)と書かれている。

善導も「観仏三昧」の他に、一応「念仏三昧」を立てる(同、二四七上)のであるから、当然「念」は「観」と異なった意味をもたねばならないはずである。後者は善導においては「口称三昧」になっている(同、二六八上、取意)。そして彼の註釈過程においては、観仏をにおわす念仏解釈も二、三見られるが、重点は前者から後者へ、すなわち、観仏等から口称へと巧みに移行しているのである。そして最後に、流通分において、

> 正しく弥陀の名号を付属して遐代(未来の世)に流通せしめんことを明かす。上来定・散両門の益を説くと雖も、仏の本願に望むれば意は衆生をして一向に専ら弥陀仏の名を称せしむるにあり。(同、二七八上)

と言う。彼の指す定・散の両門とは前十三観と後三観のことであるから、要するに『観経』十六観のすべては「称名」のために説かれたことになり、この経は実質上「念無量寿仏経」か「称無量寿仏名経」と化してしまうであろう(18)。

(3) 善導の意図——仏滅後の衆生のために

われわれが『観経』そのものに忠実に定善(雑念をはらう)と散善(悪を廃して善を修する)の配置を考

察すれば、善導の釈義が余りにも不自然かつ強引であることは言をまたない。彼は三種浄業(一者孝養父母……、二者受持三帰具足衆戒……、三者発菩提心深心因果)を正宗分(本論)から除外して序分の散善顕行縁とし、それをもって後の三観(第十四―十六観)のための伏線となした結果、正宗分十六観のうち、最終の三観が脚光を浴び、一経の力点が彼の言う散善の三輩観に集中して来る。次に、韋提希夫人が仏に要請した思惟・正受を共に定善なりと解釈した結果、夫人の致請に対する仏の返答は、第十三観迄で終った事となり、分量的にも正宗分全体の叙述の三分の一を占める残りの部分は、物語の主人公たる韋提希の要望とは無関係な叙述となる。そして、まさにその部分に読者の注目が集中する仕組みになっている。彼によれば、そこには夫人の求めとは無関係な「仏の自発的な教説」、さらに言えば、「仏がもっとも語らんとしたこと」が書かれているのである。善導説によるこの経の区分の仕方(科文)を他疏と比較した場合には、数々の相違点[19]が挙げられるが、全体的に見て正宗分が圧倒的に短いのが特徴である。つまり、常識的な見方による「本文」の中から、最初の頻婆娑羅王の得忍と、最後の韋提希・五百侍女の得忍に関する叙述が切除された結果、本経は夫人の為よりも「仏滅後の衆生」のための教説となっている。

そして、かかる衆生のために仏陀が自発的に散善の法門を説いたと主張することにより、従来の、諸仏・諸菩薩の浄土ではなく、阿弥陀仏の浄土への「念仏」による往生を、仏教の中の正統な教義として認知せしめ、それがすべての衆生にとっての普遍的な宗教実践であると同時に、仏陀の推薦する保証つきの確実な方法であることを強調したかったのであろう[20]。

おわりに

『観経』に説かれる九品の区別は、これを決定的・質的な差と見なすか、それとも、そのような差は絶対者の眼からすれば取るに足らぬ差と考えるかによって大きく変って来る。つまり衆生の「行そのもの」に重い意味を持たせれば、証果の相違を強調せざるを得ないし、「救済の本質」は弱者にこそ向けらるべしとの「本願」の視点に立てば、一切衆生を網羅することに意義が生じ、その結果、救済のガイドラインは下って来る。「下る」とは行の質的内容ではなく、実践の可能性の「度合い」である。そうなると、下々品の衆生も得生可能であれば、その結果は上々品と根本的に差はなくなり、九品の差は無意味となり、九品凡夫説となる。強いて言えば九品の差は遇縁の差となる。そして理想世界たる「浄土」は、一切衆生のために建立されたのであるから、そこへ至る実践方法もまた、万人に可能な手法でなくてはならない。かといって、質的程度が下っても困る。そこで、凡夫・二乗が往生する処ではあるが、高妙なる報土であると言い、極度に単純化された平易な実践ではあるが、仏に直結し、質的に最高度のものとしての「念仏」が規定されて来る。しかも、かくの如く受け取ることは、仏教の本流から外れたものではなく、むしろ善導的な理解こそが釈尊の真意にもかなう方法であるとして、念仏を従前の補助的な位置から、往生の必要にして充分なる条件として規定した処に、善導の浄土教の存在意義があり、また「善導独明仏正意」と言われる理由もそこにあると思われる。

善導の念仏は、やがて中国では慈愍流の念仏に至って再び禅的冥想と結合した、観仏的性格のものに戻ったが、わが国の浄土教各派では、中国仏教史上、むしろ例外的とも思える善導の解釈が主流となっ

たこともあって、念仏と言えば「南無阿弥陀仏」と、口に称えることとして定着して来た。そうなるためには法然・親鸞等によりさらに純化された独自の「浄土」理解があったことを付言しておきたい。

(1) 田村芳朗「三種の浄土観」『日本仏教学会年報』第四二号、一九七六年、一七—二九頁。

(2) 藤田宏達『原始浄土思想の研究』岩波書店、一九七〇年、五〇七—五〇九頁。

(3) 羅什の訳になる『大品般若経』には、十地の菩薩の修行階梯の中、第三地に五法行を行ずる事を述べ、その第三に「浄仏国土亦不自高」と説いている(たとえば『摩訶般若波羅密多経』巻第六、大正八、二五六下—二五七上他)。『維摩経』には、直心、深心等の各種の浄心によりもたらされる「菩薩浄土」(『維摩詰所説経』巻上、大正一四、五三八中—下、大意)、あるいは『法華経』にも、世尊は何時でも求めに応じて霊鷲山に出現するが、その土は怖れ、苦しみ、悩みが無く、安穏にして天人常に充満せる不毀なる「浄土」なり、と言う(『妙法蓮華経』巻五、如来寿量品第十六、大正九、四三中—下、大意)。

(4) 藤田宏達、前掲書、五〇八—五一〇頁。平川彰「浄土教の用語について」『日本仏教学会年報』第四二号、一九七六年、三—六頁参照。

(5) 塚本善隆『唐中期の浄土教』法蔵館、一九七五年、七一—七二頁、大意。

(6) 曇鸞『無量寿経優婆提舎願生偈婆藪槃頭菩薩造并註』(以下『論註』と略す)、巻上。大正四〇、八二六上—中。

(7) 世親『浄土論』大正二六、二三一中。

(8) 曇鸞、前掲書、大正四〇、八三五上—八三六上。

(9) 道綽『安楽集』大正四七、一三下。

(10) 天台智顗の『仏説観無量寿仏経疏』(一巻、大正三七)の撰述に関しては、良忠の指摘以来、一般に偽作説の方が有力であるが、ここでは撰述問題には立入らず「天台智顗の撰と伝えられる観経疏」ということで引用した。

(11) たとえば嘉祥は淡々と原文に即した説明で終り、天台は生因・縁・得生果・利益の「四門」、浄影は人・

因・見仏・生時・得益・釈会経論の「六門分別」により解説しているのに対して、善導はみずから「一百番義」と称するように、九品おのおのについて十一門の料簡をもって通科となしている。

(12) 正木晴彦「観経疏に於ける九品の問題」『田村芳朗博士還暦記念論集　仏教教理の研究』春秋社、一九八二年、二六一―二七〇頁参照。

(13) 道宣『続高僧伝』巻二七「釈会通伝」大正五〇、六八四上、など。

(14) 『大乗同性経』巻下、大正一六、六五一中―下、の取意と思われる。

(15) 『仏説無量寿経』巻上、大正一二、二六七中―二六九中の取意。

(16) 『仏説観無量寿仏経』大正一二、三四四下―三四五中の取意。

(17) 正木晴彦「諸『観経疏』に於ける仏身及び国土観の特色とその意味」『高崎直道博士還暦記念論集　インド学仏教学論集』春秋社、一九八七年、五一一―五三〇頁にて、この点につき詳論。

(18) 正木晴彦「観仏と念仏――諸観経疏における観・念の問題」『玉城康四郎博士還暦記念論集　仏の研究』春秋社、一九七七年、三九一―四〇九頁参照。

(19) 正木晴彦「観経疏に於ける科文の問題」『中村元博士還暦記念論集　インド思想と仏教』春秋社、一九七三年、四九七―五一二頁参照。

(20) 正木晴彦「諸『観経疏』に見る定善と散善の問題」『橘本芳契博士退官記念論集　仏教研究論集』清文堂出版、一九七五年、四〇五―四二〇頁参照。

6

朝鮮仏教

鎌田茂雄

一　古代三国の仏教

1　仏教の朝鮮伝播

『三国史記』巻十八、高句麗本紀によると、高句麗への仏教伝播については、小獣林王二(三七二)年の夏六月、秦王苻堅が使いを遣わし、僧順道を派遣するとともに仏像、経文を送ったという。さらに二年後に僧阿道が来朝した。阿道は肖門寺を、順道は伊弗蘭寺を建ててそこに住した。

華北仏教の高句麗流入についての公式記録は三七二年であるが、それより以前、すでに高句麗人と中国仏教との接触があった。たとえば東晋の支遁(三一四―三六六)が高句麗道人に与える書を書いていることによって明らかなように、高句麗から東晋へ来朝した道人があったのである。支遁は三六六年に没しているので、それ以前に高句麗道人と接触があったのである。

つぎに高句麗開教について重要な役割を果たしたのが、白足和尚曇始(1)である。彼は三九六年に経律数十部をもたらし、遼東に行って教化して三帰戒を授け、四〇五年、ふたたび長安に帰った。これによって華北の仏教が高句麗に伝えられた。

中国、江南の仏教は梁代にもっとも盛んとなった。都の建康には同泰寺・大荘厳寺などの大伽藍がたち並び、多くの法会が開かれていた。この江南の仏教が百済に伝えられたのである。

三八四年九月、東晋より摩羅難陀が百済へ来た。翌年の春二月、仏寺を漢山(京畿道)に創建し、僧一〇人を度した。これが仏教の百済伝播の始めである。

高句麗、百済につづいて最後に仏教が伝来したのは新羅[2]である。『三国史記』巻四、新羅本紀、法興王一五(五二八)年の条に「肇行仏法」という綱目が立てられ、新羅における仏教の初伝から公認に至るまでの経過が述べられている。これによると、訥祇(とつぎ)王(四一七―四五七在位)のとき、沙門墨胡子(ぼくこし)が高句麗から一善郡(善山)に来朝したのが新羅への仏教伝播の始めといわれる。ついで毗処(びしょ)王(四七九―四九九在位)のとき、阿道(我道)が従者三人をつれて一善郡へ来たというが、これは伝説であろう。

仏教が新羅で国家的な公認が得られたのは法興王のときである。法興王のとき、群臣が奉仏に反対したなかにあって、近臣の異次頓は奉仏に賛成し、ついに首を斬られたが、その首は飛んで金剛山頂に落ち、天は光を失い地は震動したため、群臣は奉仏に反対することを中止し、ここに仏教が正式に受容されたのである。

朝鮮古代三国における仏教伝来の年時については従来、『三国史記』の記述の通りに考えられてきたが、近年、中国において三国・東晋初期と推定される仏像や仏教図像が発見されるに及び、仏教の朝鮮伝来のルートも再考しなければならなくなった。それは江蘇省の北部、連雲港市の郊外にある孔望山の摩崖石像の発見と、内蒙古自治区の和林格爾(ホリンゲル)の後漢代の壁画墓から発見された仏教図像である。これによって仏教の中国伝来の経路が改めて問題とされなければならなくなるとともに、朝鮮半島への流入の時期も、民間ルートにおいてはかなり早い時期ではないかと推定されるにいたった[3]。

2　高句麗の仏教

三七二年六月、高句麗に仏教が伝来した前後は、中国の文化や制度が急速に取り入れられた時期であった。同じ年には太学が建てられ、翌年にはじめて律令が公布された。三九二年三月、故国壌王は赦令

を下し、仏教を崇信して福を求めさせた。また有司に命じて国社を建て宗廟を修理させた。つぎの広開土王は平壌に九寺を創建した。

北斉の仏教と高句麗の仏教との交流については『続高僧伝』巻八、法上伝に記録がある。高句麗の大丞相、王高徳が仏教を尊崇して、海東の地に仏教をいっそう流伝させようと義淵を鄴に派遣した。彼が法上に拝謁して、漢地に仏法が入った年とその時の皇帝名、北斉・陳への伝告者、『十地経』『大智度論』を伝えた人などについて質問したところ、法上は、釈迦滅度から北斉の武平七(五七四)年まで一四六五年を経たこと、後漢の明帝の永平一〇(六七)年に仏教が中国に伝来したことなどを答えたという。

高句麗の仏教がどのような状態にあったかということは、ほとんど不明である。しかし末年には、仏教・儒教とともに道教が唐から伝来し、盛んに行なわれたようである。栄留王・宝蔵王の時代には、人々は争って道教の一派である五斗米道の教えを奉じたという。このことを聞いた唐の高祖は道士を遣わし、天尊像や『老子道徳経』を送った。そのとき、盤竜寺に住していた普徳は、道教が興ると国祚が危うくなることを憂えて王を諫めたが、容れられなかったので、神通力を使い方丈を飛ばして南の完山州(全州)の孤大山に移ったといわれる。

六世紀末から七世紀初頭にかけて多くの高句麗僧が隋や唐へ留学した。その中には三論学の僧朗、天台宗を学んだ波若などがある。大陸で活躍したばかりでなく日本に来朝して日本仏教の開創期に大きな足跡を残した高句麗僧もいた。

高句麗僧で始めて日本に来たのは慧便である。蘇我馬子に迎えられた慧便は、善信・禅蔵・慧善を得度して尼僧とした。五九五年来朝した慧慈は皇太子豊聡の師となった。六〇二年には僧隆・雲聡が来朝した。六一〇年には曇徴が工芸技術をあわせ伝えた。日本の三論宗の始祖となった慧灌は六二五年に来

朝し元興寺に住し、僧正に任ぜられた。

3　百済の仏教

三八四年、摩羅難陀によって伝えられた仏教は、百済の王室に迎えられた。阿莘王は三九二年、「仏法を崇信して福を求めよ」(『三国遺事』巻三)という詔勅を下し、民衆に仏教の信奉をすすめた。三九二年のこの記録から五二六年までの約一〇〇年余りの間、百済の仏教の記事はまったく見られない。五二六年、沙門謙益が『五分律』の梵本をたずさえてインド求法の旅から帰った。そのとき、インド僧倍達多三蔵を同行した。このとき曇旭・恵仁が律疏三六巻を著わした。これが百済の律宗のはじめである。謙益が中インドの常伽那寺に律典を求めて旅に出たことは、すでに南海航路が発達していたことを示しており、百済には中国の江南の仏教のみでなく、インド仏教が直接流入していたことが明らかである。

五四一年、王は梁より毛詩博士、涅槃などの経義、および工匠・画師などを受けいれた。五九九年、王は勅令を下して殺生を禁じた。不殺生戒が実施されたのである。翌年、王は王興寺を創建し、僧三〇人を度した。この王興寺は六三四年に完成した。これは新羅の皇竜寺とならぶ百済の国立大寺院であった。

五三八(または五五二)年、百済の聖王は日本に使者を派遣し、金銅釈迦像、幡蓋、経論などを献じた。また百済僧、曇慧・道深・日羅・豊国などが日本に来朝した。豊国は四天王寺に住した。五八八年、慧聡が来朝し、仏舎利を献じた。六〇二年、百済の三論学者観勒が来た。このとき歴史、天文、地理の書や、遁甲方術などの書がもたらされた。元興寺に住した観勒は僧正となり、わが国、僧綱のはじめとなった。また道蔵は成実宗を伝えた。

一方、日本の尼僧が百済に留学した。五八七年、善信・禅蔵・慧善の三尼が百済に留学して戒律を学んで帰朝した。これがわが国、最初の律の伝来である。

仏教がはじめてわが国に伝来してから約一〇〇年余りの間、百済仏教と日本との関係はあまりにも密接であった。

4　新羅の仏教

新羅の歴史は大きく前期・中期・後期の三つに分けられる。前期とは建国より真徳女王(六四七―六五四在位)に至る二八代であり、中期とは武烈王(六五四―六六一在位)より恵恭(えきょう)王(七六五―七八〇在位)に至る八代であり、後期とは宣徳王(七八〇―七八五在位)より新羅の最後の王である敬順王(九二七―九三五在位)に至るまでをいう。

前期は新羅の国運が次第に隆盛に向かい、興国の気運が盛りあがりつつある時代であった。中期は唐の高宗の永徽五(六五四)年から徳宗の建中元(七八〇)年間でまさしく唐の盛時にあたり、唐の文化や宗教・学芸などが伝来し、東アジア文化圏がもっとも栄えた時代である。新羅もまた高句麗・百済を滅ぼして三国統一を完成し、その全盛時代を誇ったのである。さしも盛時を誇った新羅も、末期になると国運衰退し、貴族の間に王位の争奪が行なわれ、ついに高麗によって滅ぼされるに至った。

法興王が仏教を国家的に公認したことによって新羅は、仏教にもとづいて部族を統一し、統一国家の形成にふみだした。五三四年には、国立寺院としての興輪寺の創建が開始され、五四四年に竣工した。新羅の仏教は興輪寺の完成からはじまるとみてよい。五四九年には真興王は梁の使者を迎え、仏舎利を受けた。翌年には安蔵を大書省に、恵亮を国統(寺主)に、宝良を大都維那(ついの)に任命し、僧官制度を確立さ

せた。

五五三年、月城の東に築いた新宮を仏寺に改め、皇竜寺と号した。五六五年には、陳から使者が僧明観とともに来朝し、経論千七百余巻をもたらした。仏寺の造立も盛んに行なわれ、祇園寺、実際寺が建立された。また戦死した将兵のために八関斎会が営まれた。真興王は多くの仏教興隆事業を推進させ、晩年には髪を剃り、僧衣をまとい、自ら法雲と号した。

つぎの真平王も智明・円光・曇育などの留学僧を積極的に中国へ派遣した。真平王の長女、善徳女王のとき、芬皇寺と霊廟寺が完成した。また入唐し帰国した慈蔵の願いによって皇竜寺の九層塔が完成された。六四七年、真徳女王が即位したが、唐の制度が採用され、唐の仏教が受容されるに至った。

この時代にもっとも活躍したのは円光と慈蔵[4]であった。円光は唐から帰国後、真平王の顧問として政治・外交の面においても活躍した。円光は王の要請により、隋に援兵を頼む「乞師表」を作った。また「世俗の五戒」を説いた。「世俗の五戒」とは、「一に曰く、君に事うるに忠をもってす。二に曰く、親に仕うるに孝をもってす。三に曰く、友に交わるに信あり。四に曰く、戦いに臨みて退くことなかれ。五に曰く、殺生に択ぶあり」(『三国遺事』巻四)である。このなかでは君主に対する忠誠と臨戦不退が説かれており、護国思想と仏教とが一つになっていることがわかる。

善徳女王代に活躍したのが慈蔵であるが、彼が新羅仏教の興隆に果たした役割は大きい。慈蔵は戒律や僧制を整備したり、巡察使の制度を設けて諸寺をまわり、仏像を彫造し、十余ヵ所に寺塔を建立した。現在、韓国で三宝の寺の一つとされている通度寺も彼の建立したものである。また護国仏教のシンボルとして皇竜寺に九層塔が建てられた。

新羅の護国仏教の性格を示すものに百座講会と八関斎会がある。百座講会とは護国経典の一つである

『仁王経』を講じて、国家の安定と万民の豊楽を祈り、天変地異や疾病の流行を払うための法会である。また八関斎会は戦死した士卒の霊を弔うために行なわれた。

真興王以後、統一新羅に至る六、七世紀の新羅は、上下を通じて国家意識がきわめて旺盛であって、祖国のためには身命を顧みないという気風がみなぎっていた。国家的精神の涵養を目的として有為の青年を錬成するため、真興王によって「花郎」[5]団が作られた。花郎はもともと歌舞遊戯を行なう青年集団であったが、国家有事の際には国難に赴く青年戦士団であり、青年に対して国家的・社会的教育を実施する集団である。この花郎の精神的な教育は、儒・仏・道の三教の思想をもって行なわれたが、とくに仏教の影響が強かった。また弥勒信仰が重視された。弥勒を信じ、弥勒によって守られているという確信をもっていたため、彼らは戦場においても退くことを知らなかったという。

二　統一新羅の仏教

1　仏教教学の隆盛

古代三国の仏教の伝統を受けつぎながら、それらを総合し統一した仏教が統一新羅の仏教である。それは中国から伝来した仏教が、民族の血の中に受容され、定着した仏教であり、ここにはじめて朝鮮民族の仏教が成立したのである。

新羅仏教の盛期は、武烈王から恵恭王までの中期であり、宣徳王から敬順王までの後期は衰退期にあたる。新羅仏教の盛期には、華厳・法相などの唐の仏教教学の精華が受容されるとともに、石窟庵に代

表される絢爛たる仏教文化が慶州を中心として花開いたのである。

統一新羅の仏教は、国家仏教・貴族仏教として国家統一の精神的支柱となり、民族精神となり、元暁のような偉大な思想家を輩出させたばかりでなく、民族固有のシャーマニズムと習合した浄土信仰や弥勒信仰が、民衆のなかに深く浸透していった。

善徳女王から武烈王の時代にかけて、新羅は統一国家としての精神的基盤を仏教に求めていたため、円測・義湘・遁倫・道証・神昉・太賢などのすぐれた仏教者を唐に留学させ、中国の最新の仏教教学を取り入れることに情熱を注いだ。

文化交流は唐と新羅だけではなかった。慧超は、南海から海を渡ってインドへ行き、釈迦の遺跡を参拝し、五天竺をめぐって中央アジアを経由し、唐の都、長安に帰った。彼の旅行記は『往五天竺国伝』として伝えられているが、この書は玄奘の『大唐西域記』とともに当時のインドの風俗・地理・宗教を記録した重要な資料である。

留学僧によってもたらされた唐の仏教学は新羅の仏教の発展に大きく貢献し、朝鮮仏教史上、仏教学の黄金時代を出現させた。それは唐の教学に優るとも劣らないものであり、日本の奈良仏教にも影響を与えた。

統一新羅の初期に華々しく活躍したのは、元暁(6)(六一八―六八六)と義湘(7)(六二五―七〇二)である。とくに元暁はもっとも独創的な思想家であり、それは東アジア全体からみても第一級の仏教学者であった。元暁は入唐を放棄し留学しなかったにもかかわらず、中国の仏教学の摂取に努め、不朽の仏教者となったのである。

元暁の著書は八六部あるが、そのなかでとくに重要なのは、『金剛三昧経論』『起信論疏』『涅槃経宗

要』『十門和諍論』である。ただし『遊心安楽道』[8]は元暁の著作ではない。元暁の仏教は海東宗、中道宗、法性宗、華厳宗などとさまざまに呼ばれているが、その思想の根本は融会の思想にある。それは「和諍」という言葉によって表わされているが、対立する思想を融会し、綜合するのが彼の立場であった。

一方、義湘は海東華厳の祖といわれる。彼は中国の華厳宗の第二祖、智儼に師事し、華厳宗を半島に伝えた。六七一年、中国より帰国した義湘は勅命により太伯山浮石寺を創建し、さらに華厳十刹を定めた。彼が唐へ留学中、義湘を恋した善妙尼が、帰国の際に竜となって彼を守護したという善妙伝説はあまりにも有名であり、日本の明恵上人によって『華厳縁起絵巻』という華麗な絵巻物が描かれるに至った。義湘の著書のうち重要なのは『華厳一乗法界図』である。そのほか新羅の華厳学者には『華厳一乗成仏妙義』を著わした見登、『海印三昧論』を著わした明皎、および『華厳経文義要決問答』を著わした表員がある。

帰国することなく唐で没した偉大な唯識学者に円測(六一三―六九六)がある。慈恩大師基(六三二―六五八)とともに玄奘の唯識を宣揚した秀才が円測であった。現在、西安市の南郊にある興教寺には玄奘、基の墓塔と並んで円測塔がある。円測の著作のなかでもっとも有名なのは『解深密経疏』である。本書は法成によってチベット語に訳されている。

新羅瑜伽の祖といわれる太賢(生没年不詳)は円測の学系を受けたといわれているが、多くの著書を著わした。現存するのは『成唯識論学記』などの五部にすぎないが、唯識と華厳に通じていた。

浄土教学の学者に憬興がいる。神文王は憬興を国事に関する最高顧問である国老に任じた。彼は円測、道証、太賢にひきつづき唯識学の大家であった。彼の著書の中で現存しているのは『無量寿経連義述文

賛』と『三弥勒経疏』である。前者は、日本の鎌倉時代の浄土真宗の開祖、親鸞の『教行信証』にしばしば引用されている。

玄奘訳の『瑜伽師地論』の注釈で現存しているものが二つある。一は慈恩大師の『瑜伽略纂』であり、他の一つは新羅の遁倫(道倫)の『瑜伽倫記』である。全巻にわたって注釈しているのは『瑜伽倫記』のみである。新羅僧の実力を如実に示したものである。道倫は慈恩大師の弟子であり、七〇〇年前後に唐で活躍したと思われる。

2　占察法会と密教の伝来

占察法会とは『占察経』にもとづいた修懺の法会であるが、六〇〇年頃、中国の広州からおこり、やがて山東半島に伝わり、さらに朝鮮半島に伝播した法会である。

占察法会で有名なのは金山寺真表[9]であるが、その他、慶州の興輪寺においても行なわれている。また五台山の南台の地蔵房においても占察法会が行なわれた。

密教が伝来したのは七世紀の中頃である。六三二年、明朗は入唐して密教を学び、六三五年に帰朝して神印宗を開いた。六六八年、唐の大軍が新羅に侵入しようとした時、明朗は王の要請によって秘法を行じて唐軍を撃退させたという。彼はマントラの秘法を修して、風浪をおこし唐船を沈没させたのである。密教の呪力が護国仏教としての機能を果たしたのである。

明朗と同時の人に密本がいた。彼は秘法によって善徳女王の病いを治した。その頃、入唐して密教を学んだものに恵通がある。彼は入唐して無畏三蔵に三年間師事し、印訣を伝授された。ここにでてくる無畏三蔵は、中国に密教を伝えた善無畏三蔵(Śubhakarasiṃha 六三七―七三五)とは別人である。当時

の唐の密教は雑密が主流であった。

七〇〇年には、明暁が、北インドから来朝した李無諂より『不空羂索陀羅尼経』を得たという(『開元録』巻九)。正純密教をはじめて新羅に伝えたのは、霊妙寺(霊廟寺)の僧、不可思議である。その事蹟は不明であるが、彼が撰したといわれる『大毘盧遮那経供養次第法疏』がある。これは『大日経』第七巻の「供養次第法」を抄記したもので、彼は善無畏三蔵について『大日経』の秘奥を究めたものと思われる。恵通の伝に無畏三蔵に師事したとあるのは、あるいはこの不可思議伝と混同したのかも知れない。

同じく善無畏三蔵に師事した玄超の伝も明らかでないが、大悲胎蔵毘盧遮那大瑜伽大教、蘇悉地大瑜伽法および諸尊瑜伽などの法を、青竜寺の恵果に授けたといわれる(『大唐青竜寺三朝供奉大徳行状』)。唐の一行の法弟である義林は鎮国道場の大徳であり、善無畏三蔵に師事し、三蔵より大悲胎蔵曼荼羅の妙法を付嘱された。一〇三歳でありながら、新羅国にあって大法を弘めたという(『内証仏法相承血脈譜』)。義林は新羅人であろうが、玄超とともに新羅側の資料には見えない。

『往五天竺国伝』を著わした慧超は、インドを周遊して帰ってから、七三三年、金剛智三蔵のもとに入室し、八年にわたって密教を学んだ。金剛智が長安の薦福寺道場において訳経に従事したときには、筆受の任にあたった。不空三蔵が来朝すると授法の弟子六人のうちの一人となった。さらに正純密教を受学した人に恵日と悟真がある。恵日は七八一年、恵果に師事し、胎蔵界・金剛界、『蘇悉地経』および諸尊瑜伽三〇本を授与されて本国に帰り、密教を弘めた。また悟真は、恵果より胎蔵毘盧遮那および諸尊持念教法を授かったが、七八九年に中インドに向かい、途中、吐蕃国(チベット)で病没した(『大唐青竜寺三朝供奉大徳行状』)。

3　禅宗の伝来とその宗派

唐の中頃、中国禅が勃興し隆盛となるにつれて、やがて新羅に禅宗が伝播した。新羅に最初に禅宗を伝えたのは、東山宗の道信の系統に属する法朗である。法朗は入唐して四祖道信に嗣法して帰国し、その法を神行に伝えたが、その法系は神行―遵範―慧隠―智証と相承された(崔致遠撰「鳳巌寺智証大師寂照塔碑」)。

迦智山派――本格的な南宗禅の伝来は道義に始まる。入唐して西堂智蔵の法を受け、さらに百丈懐海に参じ、在唐すること三七年、八二一年に新羅に帰った。道義は雪岳山陳田寺に隠棲し、法を廉居に付した。道義―廉居―体澄の一派を迦智山派といい、高麗時代には禅門九山[10]の一つとなる。

実相山派――道義とともに西堂智蔵に師事した洪陟は、帰国して南岳に住し、馬祖禅を弘めた。智異山実相寺を開創し実相山派を開いた。弟子秀徹(八一六―八九二)は実相山の第二祖となった。

曦陽山派――四祖道信の系統を受けた禅法は、法朗―神行―慧隠―智詵と相承したが、智詵は曦陽山に鳳巌寺を建立し、曦陽山派を開いた。

桐裏山派――八一四年に入唐した恵哲(七八五―八六一)は西堂智蔵に師事した。八三九年に帰国し、武州桐裏山の大安寺で活躍した。恵哲の法系には、高麗太祖の信任を得た允多(八六四―九四五)や、高麗仏教の方向を定めた道詵(八二二―八九八)などが輩出し、のちに禅門九山の一つである桐裏山派を形成した。

鳳林山派――八二四年に入唐し、馬祖の法嗣、章敬懐暉に師事した玄昱(七八七―八六八)は、南岳実相寺に住した。弟子の審希(八五五―九二三)が鳳林寺を開創したが、玄昱―審希―璨幽の一派を鳳林山

派という。

聖住山派――入唐して麻谷宝徹に参じた無染(八〇〇―八八八)は八四五年に帰国し、熊州聖住寺に住した。弟子二〇〇〇人といわれ、その法系は大いに栄えた。

闍崛山派――馬祖門下の塩官斉安と、薬山惟厳に参じた梵日(八一〇―八八九)は八四七年に帰国し五台山の崛山寺に住した。弟子に開清(八五四―九三〇)および行寂(八三二―九〇六)がある。

師子山派――梵日と同年に帰国し、南泉普願の法を伝えたのが道允(七九八―八六八)である。弟子に折中(八二六―九〇〇)がある。

須弥山派――新羅の禅法はほとんどが馬祖系であるが、曹洞宗を伝えたのが利厳(八七〇―九三六)である。八九六年入唐し洞山の弟子、雲居道膺から嗣法した。帰国後、高麗太祖の帰依を受け、須弥山広照寺に住した。利厳の系統は須弥山派といわれた。

そのほか潙仰宗の一派を伝えた人に順之(生没年未詳)がある。八五八年入唐し、仰山慧寂の弟子となり、帰国後は五冠山竜厳寺に住した。潙仰宗の、円相によって悟りを表わす方法は順之によって唐から新羅に伝えられた。その宗旨は高麗の志謙が集録した『宗門円相集』に述べられている。

4　浄土教の受容と展開

新羅の中期から後期にかけて阿弥陀信仰と念仏が盛んであった。太宗武烈王(六五四―六六〇在位)のとき、宰相の金良図は深く弥陀を念じ、西方浄土を信仰して、花宝・蓮宝の二女を興輪寺の寺婢とした。

文武王(六六一―六八〇在位)の代になると浄土信仰は次第に流行し、広徳・厳荘の二僧の逸話が知られる。二人は、極楽に行くときは互いに知らせあうことを約束していた。広徳が極楽往生を知らせてき

たので厳荘が訪ねたところ、すでに死んでいた。広徳の妻と通じようとしたが、彼女は夫と一夜も同床したことはなく、広徳はただ毎晩、端坐して阿弥陀仏を念じ、『観無量寿経』で説く十六想観を修し、明月が上ると、その月光の中で結跏趺坐していたと告げた。極楽往生するには、このようにしなければならないと誡められた厳荘は、恥じ入って元暁を訪ねて教えを乞うたところ、元暁は「錚観法」を作って往生の道を教えた。厳荘は罪を悔い、ひたすら観法を修し、ついに西方往生することができたという(『三国遺事』巻五)。広徳の往生歌は新羅人の豊かな感性を示したものである。

厳荘に「錚観法」を授けた元暁も、村から里へ念仏を唱えながら踊った念仏踊りを弘めた。当時の慶州には念仏師もいたのである。たとえば月明師は亡き妹のために斎会を営み往生歌を作ってこれを祀った。それは西方弥陀浄土に往って妹に会うため、道を修めてその時を待とうという歌であった。

また新羅の景徳王(七四二―七六四在位)代には、西方往生する僧もあった。布川山に住む五人の比丘は二五菩薩の聖衆に迎えられ、西方に向かって飛び去ったという。一方、浄土信仰は奴婢にも及んだといわれている。

新羅時代、多くの学者によって浄土教典の注釈が行なわれた。慈蔵・義湘・元暁・円測・道倫・玄一・義寂・憬興・太賢・法位などが『阿弥陀経』や『無量寿経』に注した。新羅の浄土教学は中国浄土教をそのまま受容したのではなく、独自な展開を遂げたものであり、この新羅の浄土教は日本の奈良・平安の浄土教に大きな影響を与えている。

三　高麗の仏教

1　仏教儀礼の盛大――八関斎会と上元燃灯会

朝鮮仏教史を通じて、もっとも大きな変化をとげたのは高麗仏教である。[11] 現在の韓国仏教の諸性格を規定しているのは、高麗および李朝の仏教であり、統一新羅の仏教の影響はほとんどないといってよい。

風水地理説を主張した道詵の影響を強く受けた太祖の仏教信仰の流れを受けて、高麗時代には鎮護国家と祈福穣災のための法会や道場が頻繁に設けられ、朝鮮仏教史上、もっとも仏教儀礼が盛んに行なわれた。また外敵の侵入にあたっては、民族の英知を結集させ、世界に誇るべき文化財としての『高麗大蔵経』を彫造した。しかし一方においては怪僧、妖僧がはびこり、社会秩序を乱したり、寺塔を過度に造立したり、多くの弊害が生じた。

『高麗史』をひもとくと仏教関係の記事が約六〇〇〇件に及ぶといわれ、仏教資料が大きな部分を占めている。しかもその資料の大部分は仏寺への行幸と、法会の開催の記録である。この時代、諸王と貴族が華やかな仏教儀礼に溺れたことは、東アジアの仏教史を通してみても稀有なことといってよい。とくに八関斎会と燃灯会が盛大に行なわれた。

仏教の戒律のなかに在家の人が受ける八戒があるが、この八戒を授ける斎会を八関会または八関斎会という。八関斎会のはじめは五五一年に行なわれたものであるが、新羅時代に記録に残された八関斎会は二回にすぎない。

高麗時代の最初の八関会は九一八年に行なわれた。しかし八関斎会は九八七年には停止され、一〇一〇年にふたたび復活し、一〇三四年以後、盛大に行なわれるようになった。靖宗から毅宗に至る一三〇年間が八関斎会の最盛期であり、明宗から高宗に至る九〇年間に衰微へと転じ、一三九一年に高麗最後の八関斎会が開かれた。

燃灯会は中国の唐代には年中行事として行なわれていたが、それが新羅や高麗に伝えられたのである。朝鮮における燃灯会に関する最古の記録は『三国史記』巻十一の景文王六(八六六)年正月一五日の条に「皇竜寺に行幸し燃灯を見、百官に宴を賜った」という記録である。ついで八九一年にも皇竜寺において燃灯会が行なわれたことが記されている。

高麗朝で燃灯会が盛んに行なわれるようになったのは、一一世紀の中葉の靖宗、文宗代においてである。それは仏に対する供養というよりも、建国者の太祖に対する拝礼であり、国家的性格を帯びたものであった。燃灯会の最盛期は毅宗(一一〇五―一一七一在位)の代であり、それ以後、衰亡に向かった。記録の上の最後の燃灯会は一三八八年のものである。李朝の太宗の一四一六年に上元燃灯会は廃止されるに至った。

高麗朝を通じてもっとも大規模な祭会が八関斎会と燃灯会であったが、両者には相違がある。八関斎会は天霊・五岳・山川・竜神に事える国家的行事であるのに対して、燃灯会は仏に事える行事である。八関会は道教的色彩をおびた国家的行事であり、高句麗の東盟祭と新羅の八関会とを統合した、民族的な収穫祭の儀礼に発するものであるともいわれている。また八関斎会が外国の使節を迎えての国際行事であるのに対して、燃灯会は国内的な祭礼であった。

2　高麗大蔵経の刊行

高麗時代の文化事業でもっとも重要なのは大蔵経の刊行である。この刊行事業は三回にわたって行なわれた。第一回は顕宗代に刊行された大蔵経、第二回は大覚国師義天が刊行した続蔵経、第三回は高宗代に刊行され、現在海印寺にある大蔵経である。

第一回の初彫大蔵経の板刻年代には二説がある。彫印開始の年は一〇一一年説と一〇一九年説の二つある。この初彫大蔵経が完了した年についても一〇五一年説と一〇八二年説の二つがある。この初彫大蔵経は蒙古の侵入によって燃やされ、その後の国内の動乱によって板木もほとんど散佚してしまった。

続蔵経の刊行は文宗の第四王子、大覚国師義天によってなされたが、その時期については明らかでないが、一〇九〇年頃から一一〇一年までの間に刊行されたものと思われる。義天の続蔵経の印本もほとんど散佚した。

再彫大蔵経は蒙古軍の侵入を撃退しようという民族的な悲願のもとに彫造され、一二三六年から一六年をかけて完成した。彫造の機関として大蔵都監が江華島に、分司大蔵都監が南海地域および江華島に置かれて、この事業が行なわれた。この再彫大蔵経は高麗時代に板刻されたことから高麗大蔵経ともいわれ、板数が八万枚あることから八万大蔵経とも呼ばれた。また現在、海印寺の経蔵に保管されているため海印寺大蔵経ともいわれている。

3　教禅二宗の発展

新羅時代には、隋・唐代の法相宗・華厳宗・律宗・倶舎宗・三論宗・密教・浄土教・禅宗などが伝播

したが、天台宗のみは正式に伝わらなかった。

高麗時代、天台教学を興隆させたのは諦観(九六〇頃)であるが、彼の著書『天台四教儀』は日本にまで大きな影響を与えた。

海東天台の開祖となったのは大覚国師義天(一〇五五―一一〇一)である。一〇八五年、入宋した義天は華厳や天台を学んで帰国した。一〇八九年、国母太后の発願によって、松山の西南麓に天台宗の根本道場として国清寺が創建された。義天は一切経の現存目録である『新編諸宗教蔵総録』(『義天録』)『円宗文類』『釈苑詞林』を編纂した。

義天ののち天台宗を弘め、白蓮社を創設したのは円妙国師了世(一一六三―一二四五)である。

華厳教学は南北二派にわたって論争していたが均如(九二三―九七三)によって統一された。彼には『釈華厳教分記円通鈔』をはじめとし多くの著作があり、華厳学研究のための重要な資料を提供している。そのほか華厳学者には坦文(九〇〇―九七五)、澄儼(一〇九〇―一一四一)、体元などがある。

法相宗の学者には鼎賢(九七二―一〇五四)、海麟(九八四―一〇六七)、海円(一一六三―一三四〇)などがある。

朝鮮禅の形成にもっとも大きな役割を果たしたのは知訥(一一五八―一二一〇)である。彼は松広寺に修禅道場を開いたが、それが朝鮮禅の根本道場となり、今に至るまでその伝統は保たれている。彼の著書『円頓成仏論』『真心直説』『華厳論節要』は、朝鮮禅理解のための基本的な書である。修禅社は慧諶(一一七八―一二三四)、混元(一一九一―一二七一)、天英(一二一五―一二八六)などによって継承された。

九山禅門の迦智山派の一然(一二〇六―一二八九)は『三国遺事』『重編曹洞五位』などを著わした。

『三国遺事』と並んで仏教史の重要な史料となったのが、高麗の覚訓が撰述した『海東高僧伝』である。

高麗末期に活躍した禅匠に、太古普愚（一三〇一―一三八二）と懶翁慧勤（一三二〇―一三七六）がある。普愚は臨済正宗を海東へ伝え、看話禅を鼓吹した。慧勤はインド僧の指空に参じ、王師となり松広寺に住した。この指空とともに二人は朝鮮仏教界の三和尚といわれた。

四　李朝以後の仏教

1　李朝の仏教

李朝の仏教史[12]を一言でいえば、衰退の歴史であるといえる。高麗朝は王朝・貴族があつく仏教を信仰し、仏教法会が盛んに行なわれていたのに対して、李朝においては強力な排仏崇儒の政策がとられたために、仏教は衰微の一途をたどった。とくに太宗・世宗の代に排仏政策が強行され、さらに燕山君の暴虐な弾圧が加わったため、仏教は儒教のもとに完全に屈服させられるに至った。

仏教はすでに一千余年にわたって半島に受容され血肉化されていたため、浄土教や観音信仰は庶民や婦女子の間に深く浸透していた。李朝時代は表面的には仏教は儒教によって圧迫されたが、かえって庶民の生活のなかに土着化したといってよい。

また護国仏教の伝統も十分に発揮された。宣祖の代に起こった壬辰の倭乱、すなわち豊臣秀吉の朝鮮侵略に際して、義軍に参加した僧侶は五〇〇〇人といわれる。西山大師休静などの仏教僧が武器をとって国難にあたったことは特筆されなければならない。休静（一五二〇―一六〇四）の『禅家亀鑑』は名著

である。休静の出現によって李朝仏教は大きな転換をみせた。教理的には数宗に分かれていた仏教界を統一し、大師以後の李朝仏教は西山宗となった。西山大師の弟子、泗溟大師惟政（一五四四―一六一〇）も壬辰の倭乱に大活躍したが、彼の系統は松雲派を形成した。

李朝時代、漢字仏書とともにハングル仏書が数多く刊行された。

一九一一年、日本の朝鮮総督府は寺刹令を発布し、さらに翌年、三〇ヵ寺の本山を指定し、仏教教団の権力による統制をはかった。[13]

2　現代の仏教

一九四五年、第二次世界大戦が終り、大韓民国が独立してからは日本仏教の支配と影響を否定して、仏教復興に向かった。現代の韓国仏教の宗派には大韓仏教曹渓宗、韓国仏教太古宗、大韓仏教真覚宗、大韓仏教仏入宗、大韓仏教浄土宗、大韓仏教元暁宗など多くの宗派がある。なかでも普照国師知訥の伝統を継承する曹渓宗は二五本山制度を確立させ、もっとも大きな宗派となっている。東国大学校は本宗の最高教育機関である。

また朴重彬を開祖とする円仏教[14]も多くの信者を有し教化機関と教育機関を充実させ、大きな影響を与えている。

韓国の寺院はいずれも山紫水明な、松柏の生い茂った山間にある。韓国の三大寺刹は通度寺・海印寺・松広寺であり、仏法僧の三宝をあらわす寺とされている。一般に有名なのは慶州の仏国寺と石窟庵である。そのほか俗離山法住寺・智異山華厳寺をはじめとして浮石寺・実相寺・月精寺・上院寺・桐華寺・神興寺・洛山寺・神勒寺・東鶴寺・直指寺・宝鏡寺・金山寺・白羊寺・大興寺など数多くの有名な

寺刹がある。

朝鮮人民民主主義共和国では、仏教徒や僧侶は朝鮮仏教徒連盟の下に統合されている。宗派としては曹渓宗であり、僧侶は三〇〇人余り、寺院は六〇余りあるといわれる。寺院は信仰生活の拠点であるから破壊された重要な寺院は国家の援助によって復興されている。とくに妙香山普賢寺や金剛山表訓寺などは見事に復興され清浄な寺域を保っている。そのほか仏日寺五重塔、成仏寺応真殿、深源寺普光殿、妙香山上元庵、観音寺大雄殿、安国寺大雄殿、釈王寺曹渓門[15]などが文化財として保護されている。

(1) 拙稿「高句麗仏教の開教者――白足和尚曇始」『文山金三龍博士華甲紀念　韓国文化와円仏教思想』円光大学校出版局、一九八五年、七四九―七五六頁。

(2) 江田俊雄「新羅の仏教受容に関する諸問題」『朝鮮仏教史の研究』国書刊行会、一九七七年、一一七頁以下。仏教学会編『初期韓国仏教教団史의研究――初期仏教伝来中心」民族社、一九八六年。

(3) 拙稿「東アジアの仏教伝播」『日本の古代13・心のなかの宇宙――祈りと遊び』中央公論社、一九八七年、三六一―三九二頁。拙著『新羅仏教史序説』大蔵出版、一九八八年、「第一部第一章　仏教の新羅伝来」一三―五三頁。

(4) 同上拙著「第一部第三章　円光と金庾信」および「第一部第四章　慈蔵の活躍」。

(5) 三品彰英『新羅花郎の研究』平凡社、一九七四年。

(6) 梁銀容編『新羅元暁研究』円光大学校出版局、一九七九年。国土統一院調査研究室『元暁研究論叢――ユ哲学과人間의모ᄃᆡ』国土統一院、一九八七年。

(7) 前掲拙著「第二部　新羅義湘の研究」。

(8) 章輝玉「遊心安楽道考」『南都仏教』第五四号、一九八五年。

(9) 蔡印幻『仏羅仏教戒律思想研究』国書刊行会、一九七七年、「第四章　真表の懺悔戒法」。

(10) 仏教学会編『韓国仏教禅門의形成史的研究――禅門九山中心』民族社、一九八六年。

(11) 高麗仏教については仏教学会編『高麗初期仏教史論』民族社、一九八六年、同『高麗前期仏教史論集——高麗仏教史研究を中心として』民族社、一九八六年、同『高麗中後期仏教史論集——高麗仏教史の集中研究』民族社、一九八六年、同『高麗後期仏教展開史の研究——修禅・白蓮結社を中心として』民族社、一九八六年参照。

(12) 高橋亨『李朝仏教』国書刊行会、一九七三年。

(13) 仏教史学会編『近代韓国仏教史論』民族社、一九八八年。

(14) 前掲書(注1)、七五九—一〇九八頁。

(15) 『朝鮮の文化財』文化保存社(平壌)、一九八〇年。

補　註

朝鮮仏教の通史は種々あるが、日本語では拙著『朝鮮仏教史』東京大学出版会、一九八七年が便利である。また韓国語では金煐泰・禹貞相『韓国仏教史』信興出版社、一九六九年がよい。そのほか仏教美術がよくわかる中吉功『海東の仏教』国書刊行会、一九七三年も概観を知るのに便利である。

7 日本仏教

——即身成仏論を中心に

末木文美士

一　日本仏教研究の問題点

本稿の課題は教理・思想史的観点から日本仏教について論ずることである。しかし、この領域は研究が遅れており、学界の定説とも言うべきものはなく、かつ、限られた紙数で全体に亙って論ずることは不可能である。それ故、ここでは平安・鎌倉期を中心として、また一特殊問題である即身成仏論に焦点を当てて論ずることにしたい。その前にまず、日本仏教研究の問題点を研究史的に概観し、次に、筆者なりの日本仏教の見方を試みに提示し、一つの見通しをつけてみたい。

まず、研究史的な問題であるが、日本仏教の教理・思想史的研究は極めて遅れており、未だ研究領域として十分に確立していない。通史としても、島地大等（しまじだいとう）による不完全な講義録『日本仏教教学史』（一九三三）があるのみである。しかし、この点については既に別稿に論じたので[1]、今は省略したい。ともあれ、従来この点を補ってきたのは、諸宗の宗祖を中心とする宗学の研究、及び、より客観的で広い見通しを与えてきた国史学からの研究であった。仏教に限らず、思想史の研究がそれ自体十分に独立しえず、そのかなりの部分が歴史学者によって担われてきたのは我が国の特徴である。

さて、そこで国史学からの研究も含め、従来の日本仏教の思想史的研究の動向を見るに、何よりも注目されるのは、鎌倉仏教、それもいわゆる新仏教が研究の中心であった点である[2]。これには次のような理由が考えられよう。

(1)浄土宗・浄土真宗・曹洞宗・日蓮宗など、鎌倉新仏教に由来する宗派が近代においても教団として大きく、教団の近代化や学術研究にも力を入れ、影響も大きかった。

(2)原勝郎によって唱えられて以来[3]、殆ど常識化されたように、鎌倉新仏教、特に浄土教は西欧の宗教改革と較べられ、近代化を目指す社会の動向に合致していた。特にその民衆的性格は進歩的な研究者から高く評価された。

(3)親鸞・道元・日蓮等、新仏教の祖師達の思想は、西欧の哲学・宗教を学んだその方面の専門の学者の批判に耐えうるだけの高度なものをもっており、西欧の哲学に飽き足らなかったり、ナショナリズムの立場から西欧に対抗しうる思想を日本に求めていた研究者の関心を引いた。また、『歎異抄』の悪人正機説など、キリスト教との近似性もあり、近代的素養をもった知識人の関心を引いた。

こうした理由から、鎌倉新仏教の研究は最も高度に進められ、鎌倉新仏教こそ日本仏教の頂点であり、それ以前の仏教は鎌倉新仏教を生むための前提、或いは鎌倉新仏教によって批判・克服されるべき対象と見られ、また、それ以後の仏教は鎌倉新仏教の継承と見られた。特に、鎌倉時代のいわゆる旧仏教は、新仏教に理解を示さず、その運動を阻止しようとした反動性の面から見られることが多かった。これに対し、古代に関して言えば、平安時代後期の仏教、特に浄土教が、このような観点から鎌倉新仏教を生んだ母胎として重視された[4]他は、遥かに遡って聖徳太子の研究が比較的進展していた[5]程度で、例えば平安初期の空海や最澄はその宗派内でこそ研究が進められたものの、より広い観点から思想史的に位置づけるということは殆どなされなかったと言って過言でない。

ところが、こうした動向は最近二〇年くらいの間に少しずつ変ってきている。即ち、未だ鎌倉期の研究が最も盛んであることは変らないが、新仏教よりも旧仏教を重視する見方が次第に強くなっている。まず、仏教学の領域において、島地大等・硲慈弘(はざまじこう)等によってその重要性が指摘されてきたいわゆる天台の本覚門思想の研究が、田村芳朗等によってさらにおし進められ、新仏教思想は勿論、広く中世の文

化・思想の基盤としてのその位置づけが明らかになってきている。[6] 他方、国史学においては、中世前期の荘園制の再評価から、黒田俊雄等によって巨大荘園領主としての旧仏教諸寺が中世においても仏教界の中心であったことが明らかにされ、さらにその「顕密体制」の思想的基盤として前記の天台の本覚門思想が改めて注目されるに至っている。[7]

こうした中世仏教史の再構成に対し、その他の時代に関してやはり依然として大きな思想史の枠組は十分に形成されていないのが現状であるが、個別的研究は次第に進められつつある。本稿との関連で言えば、平安期の最澄・空海の再評価の気運は強く、特に近年の密教ブームもあって、空海に対する関心は一般の思想界においても甚だ大きいものがある。しかし、それを思想史の流れの中に位置づけていくのは全く今後に残された課題である。

二　日本仏教への視点

このように日本仏教の教理史的、思想史的研究は極めて遅れているのであるが、ともかくもそれをどのような視点から見ていったらよいか、見当をつける必要はあろう。日本仏教の特色として、かつて常盤大定は三学超越(信仰化)・法門超越(国語化)・衆門帰一(単純化)・真俗一貫(在家化)・即身成仏(実践化)・諸法実相(生活化)の六項目を挙げ、[8] また、花山信勝は旧版の岩波講座『東洋思潮』で、「日本仏教の特質」として、鎮護国家・一大乗教・円頓(えんどん)三学・真俗一貫・即身成仏・本地垂迹(ほんじすいじゃく)の六項目を挙げている。[9] このように日本仏教の特徴を何項目かに纏める試みは、戦前のナショナリズムの風潮の下で「日本」仏教を他地域の仏教から際立たせるためにしばしばなされたが、最近は余り見られないようである。

実際、時代による差異を無視して「日本仏教」と一括することは甚だ困難であり、また、他の仏教圏に同様の傾向がないと断定するのも躊躇を覚えるところであろう。

しかし、そうではあっても、両氏の挙げる諸項目、特に花山の挙げる六項目は日本の仏教教理上の重要な論点を指摘しており、そのような傾向を持つ「日本仏教」を一つの理念型として見、それに対して部派仏教のアビダルマの教学をもう一方に置くならば、両者が仏教の教理・思想の両極端の二つの型を示していると言ってもさほど見当違いではあるまい。部派仏教の立場はいわば甚だ超越主義的である。即ち、世俗を超越するところに真理が求められる。具体的には、第一に、その修行は世俗を離れた出家という形態を取ることによって始めて可能であり、第二に、その究極の目的である無余涅槃は生死輪廻の世界、即ちこの現実の世界を完全に離脱することである。但し、この立場で世俗が全く否定されるわけではなく、世俗は聖なる領域を支えるものとして別の構造を持っている。いわば聖と俗との二元論に立つと言えよう。これに対し、上記のような日本仏教の主要な教理上の論点は、全体的に世俗性に価値を置く方向を示している。即ち、第一に、「真俗一貫」と言われるように、出家と在家の断絶が取り払われる。第二に、常盤が「諸法実相」と言い、花山が「円頓三学」の項等で指摘するように、日常性の中に究極の価値の実現を計ろうとする傾向が強い。いわば聖と俗との一元論化の傾向を強く示している。このように、部派仏教の教理と全般的に見た日本仏教の教理の傾向とは極めて対照的な仏教の二つの型を示しているように思われ、また、それが今日の東南アジアと日本の仏教の形態の差異にまで反映しているように思われる。

ところで、上述のように、「日本仏教」と言っても単一な実体ではなく、それ自体多様な展開を示しているし、また、上記の諸傾向が日本のみにしか存在しないと一概に言い切ることもできない。前者に

関して言えば、従来しばしば主張されたのは、既に聖徳太子によって在家主義的、現世主義的傾向が確立し、それが日本仏教を一貫して変らなかったと言うことであった。ところが、その根拠となる『三経義疏』について、近年敦煌文書との比較から、中国で書かれたものが将来されたのではないかという説が提出され[10]、これは従来提出された偽撰説に較べて遥かに蓋然性が高いと思われるが、その結論は今後に持ち越されている。ともかく、従来のように単純に聖徳太子を日本仏教の始祖と扱うことは保留されなければならない。

そこで、日本仏教のこうした性格は歴史の中で次第に形成されたと見られることになるが、その過程では様々な論争や批判がなされているのであって、決して決められた一本のレールの上を真直ぐに進んで来たわけではない。その最初の頂点というべきは、平安初期における最澄・空海の新仏教の形成とそれに対する法相宗の徳一等との論争であり、特に最澄の大乗戒壇や一乗思想、空海の即身成仏思想はその後の日本仏教の現世主義的性格の形成に大きな影響を与えた。その後の台密の発展においては、密教と天台の開会思想の統合により現世主義的傾向が増すが、平安中期に至って、末法思想の浸透に伴う浄土教信仰においてはむしろ現世否定の傾向が強くなる。平安後期には、特に叡山天台において本覚門思想の形成が始まるが、これは中世の口伝法門において極限まで発展する。即ち、それは現世主義の最も徹底した一形態で、修行をも不要とする「あるがまま主義」とも言うべきものである。いわゆる鎌倉新仏教や南都の改革派はそれに対して新たに実践の立場を取り戻そうとしたもので、現世主義的傾向と実践による現世否定性とを統合しようとしたものと見ることができる。他方、すべてをありのままに肯定する本覚門的発想は中世の文化・思想に極めて大きな影響を与えるが、特に思想史の面では南北朝期における神道の独立と密接な関係を持っている。即ち、本地垂迹説においては、本地たる仏の方が当然垂

迹たる神より上の筈であるが、本覚門の立場では、現象界に出現した神の方がより根本と考えられることになる。こうして本覚門的発想はいわば仏教の自己崩壊を招くことになり、次第に仏教は思想界の主流から外れ、ナショナリズムの表現たる神道や、近世においては人間主義の立場に立つ儒教にその位置を譲るのである。

以上、日本における仏教思想の展開を、その現世的性格を中心に極めて大まかに見てみたが、決して単一な「日本仏教」というものがあるのではなく、そこにダイナミックな思想史の展開が見られることが知られる。

次に注意すべきは、こうした現世的性格が必ずしも日本仏教のみに固有と言い得ないのではないかという点である。そもそも原始仏教自体が後の部派仏教で定式化される程強い現世超越的性格を持っていたか疑問であるが、ひとまずそれをさしおいても、大乗仏教になれば、在家者の役割が極めて大きなものになり、また、菩薩の精神や般若系の「即」の思想は現世に大きな価値を置くようになっている。さらに後期の密教になれば、大胆な性の肯定など現世的性格は極端にまで至り、結局ヒンドゥー教の前にその位置を失ってしまう。中国の場合はどうかというに、そもそも仏教が伝来して初期に大きく取り上げられたのが般若系の「即」の思想であり、以後それが中国の仏教思想の主流となっていく。特に禅においては、日常性に真理を見る立場が徹底するとともに実践化される。しかし、その徹底は仏教の持つ特性を失わせることになり、道教やひいては朱子学等の新儒教に思想史の主流を奪われることになるのである。

こう見るならば、仏教の現世的性格が展開するのは日本に限らず、インドや中国にも共通して見られる現象であることが知られる。しかもその現世的性格が極限まで達すると共に、世界宗教たる仏教はそ

れぞれの地域の民族宗教に道を譲っている。安易な図式化は避けるべきであるが、甚だ興味深い比較思想・比較宗教上の問題である。但し、勿論現世化の動向にはそれぞれの文化圏において相違がある。インドにおいては密教、中国においては禅がその中心であったが、日本においては密教と天台教学が交流し、論義や口伝を通して教理的な発展を見たところにその特徴があると言えよう。

以下、本稿では即身成仏の問題に焦点を当て、その思想史的展開の検討を通して日本仏教思想史の一面に光を当てることにしたい。即身成仏を特に取り上げるのは恣意的な選択ではなく、常盤・花山の両氏がそろって挙げる日本仏教の重要な思想であり、特にその現世的性格を顕著にあらわしていると考えられるからであり、また、平安初期から中世へかけて通時的な展開を見せており、思想史の徴表として有効と考えられるからである。

三　即身成仏思想の源流

「即身成仏」という語は、もともとインドの仏典には見られず、『菩提心論』及び湛然の『法華文句記』八之四がその出典とされる。『菩提心論』は龍樹著・不空訳とされているが、勿論これは信じられず、その成立は未だ分っていない。そこには行願・勝義・三摩地の三種の菩提心を説き、それによって即身成仏できると言われている。『文句記』は言うまでもなく智顗の『法華文句』の注釈であるが、該当箇所は『法華経』提婆達多品の竜女成仏を論じた箇所で、「竜女成仏と云うは、問う、為た分段を捨てずして即ち成仏するや。若し即身成仏せずんば、この竜女成仏と及び『胎経』の偈と云何が通ずるや」と言われている。『菩提心論』が真言系の即身成仏論の典拠とされるのに対し、竜女成仏は天台系

の即身成仏論の典拠とされる。因みに、ここで「『胎経』の偈」と言われているのは、『法華文句』に引く『菩薩処胎経』(姚秦・竺仏念訳とされるも要検討)巻四の偈文であるが、同経のその近くにも「即身成仏」の語が見える。なお、「即身」という語は六朝期の道教文献『真誥』に「即身に地仙たりて不死なる者あり」と見え、仏教外における早い例のようである。(11)

このように、「即身成仏」という語自体は必ずしも用例は多くないが、それに連なる思想の流れには注目されるものがある。そもそも原始仏教においては「現世において」(ditthe dhamme)究極の悟りに到達しうる筈であった。ところが、時代が下るにつれて次第に悟りは遠くに推しやられていく。『大毘婆沙論』巻三十一によると、声聞の利根の者で六十劫、独覚の利根の者で百劫、菩薩では三無数大劫(三阿僧祇劫)の修行が必要だという。但し、長時の修行が必要とされるのは決して悪い意味合いにおいてではない。逆に、それだけの期間大悲をもって衆生救済に励むのであり、その崇高な精神の現れに他ならない。

この長時修行の観念は、菩薩に関しては釈尊の本生話に範を取るもので、大乗に至っては十地の階位を形成し、一方で密教の即身成仏的観念が発展しても、少なくとも正統的なインド・チベットの仏教教理の主流をなすものであった。(12) サムエの宗論でシャーンタラクシタはまさにこの立場から摩訶衍の中国禅の頓悟の立場を批判し、また、後述のように、徳一が空海の即身成仏を批判したのもまさにこの点であった。にもかかわらず、前者の論争では漸悟派が勝ち、後者では勝敗はともかく、即身成仏思想が後の日本の仏教思想界の主流になっていくのは甚だ興味深い対照である。その理由は一概には言えまいが、一つには輪廻の観念と関係しよう。日本、さらには中国でもそもそも死後の世界の観念そのものが明白ではなく、まして永劫の輪廻の観念は仏教が持ち込んだものの、本来の形では必ずしも定着することが

なかった。それ故、長時修行の観念は中国人や日本人にとっては想像を絶するものであったに違いない。もう一つ考えられるのは、仏陀観の問題である。これはさらに複雑な面が大きく簡単に論じきれないが、概してインドでは、特に理論仏教では、上述のように仏は釈尊を範型として最終的な到達点と考えられたのに対し、日本ではより身近な救済者として人々と交渉を持ちえたのではあるまいか。

このように、インドにおいては即身成仏思想は必ずしも主流とは言えないが、大乗仏典ではそれに連なる思想が様々に展開する。第一に、根底となる思想として、般若—空に基づく「即」の思想が考えられる。これは、言うまでもなく、般若経典や『維摩経』に見られ、龍樹の『中論』において論理化されるもので、日本では生死即涅槃・煩悩即菩提などと人口に膾炙されるが、元来は二元対立を超越した空の立場の表現に他ならず、生死・煩悩がそのまま涅槃や菩提というわけではない。第二に、『華厳経』梵行品の「初発心時便成正覚」の思想が考えられる。これは後に信満成仏の根拠ともなるのであるが、元来から言えば、初発心の功徳の広大さを言うものであり、この場合も初発心が直ちに究極の悟りと同一視されるわけではない。このように大乗経典では現世肯定的発想が強まり、即身成仏に連なる思想が展開するが、根底の否定性は維持されている。

こうした思想の発展上に、密教になると明らかに即身成仏的な思想が展開する。密教(Tantrism)の基本的な発想は、象徴たる曼荼羅を媒介に絶対者と我との根源的相似関係を認め、心身の修練を通してこのような人間の本来の絶対性に到達しようというものであり、そこに五相成身観のような具体的な行法が形成される。インド・チベット系の密教における即身成仏は、このように日本のような凡夫的日常の即自的肯定ではなく、むしろ日常性を超えて現世的能力を全面的に発揮しようというものである。

次に、中国の場合を見てみよう。一体、中国の思想は元来現世的性格が強かった。世俗倫理に根底を

置く儒教は勿論、現世超越的と考えられる道家の場合でも、例えば、『荘子』の逍遥遊や斉物の哲学が、郭象では各自の分に安んずる自得の思想として発展するように、その超越性は弱いものであった。それ故、仏教が導入された時、主流となったのは「即」の思想であった。格義時代において既に即色義のような思想が見られたが、特に鳩摩羅什によって般若―空の思想が本格的にもたらされると、インドにおける以上に現世肯定性を強めて大きな影響力をもった。羅什自身において、「諸法実相」を重視するその立場は既にインドの般若―中観思想からずれたものであると言われる。後の隋・唐代の教学では天台の一念三千論や華厳の相即論のように、「即」の思想はさらに一層発展する。

それでは修行論としてはどうかというに、むしろ五十二位(十信・十住・十行・十回向・十地・等覚・妙覚)に代表されるように、長時に亙る修行の階位が受け入れられた。しかし、「即」の思想の発展とともに、それを現世に引き付けていく傾向が顕著となった。まず、天台教学で注目されるのが六即論である。これは凡夫から妙覚までを、理即・名字即・観行即・相似即・分真即・究竟即の六段階の「即」によって捉えようというもので、それぞれの段階は究極へ至る長時修行の一段階であると同時に、「即」の側からすればそのまま絶対性の現れとされる。このように、六即論は長時修行と「即」の思想の極めて巧みな接合であり、日本天台の即身成仏論の重要な論拠となるのである。次に、華厳教学では信満成仏の思想が注目される。これは、五十二位中の十信位を成就するならば直ちに仏果に入り、その後の階位は段階的なものではなく、いわば仏果の徳を順次ならべたもので、実際は一即一切で全てを成就しているとするものである。即ち、長時修行の原則を一気に骨抜きにしようというもので、日本天台においても同様の議論が展開される。

その他、教理学において成仏論は様々に展開され、また密教においても勿論即身成仏的思想は展開さ

れるが、それ以上に中国における即身成仏的思想として注目されるのは禅における頓悟の思想である。即ち、『六祖壇経』に見える有名な偈に「心は是れ菩提樹　身は為れ明鏡台　明鏡は本より清浄　何処にか塵埃に染まん」とあるように、本性清浄の立場から本来成仏とも言うべき思想が展開される。ここから馬祖の「平常心是れ道」、「不修不坐、即ち是れ如来清浄禅」と言われるような、日常性の中に究極の在り方を見、修行をも不要とする「あるがまま主義」とも言うべき立場が生じ、さらには宗密の『禅源諸詮集都序』に紹介されるような悪や煩悩をもそのまま認める思想ともなるのである。もっとも、実際には単純に修行が否定されるわけではないが、ともあれ日本天台の本覚門の思想とも類似した注目すべき思想であり、実際、日本天台の展開には中国禅の影響も小さくないのである。

では、こうした禅の頓悟思想は、日本において発展する即身成仏論とどこが相違するのであろうか。様々の点が考えられるであろうが、一つに、中国禅が「頓悟」「見性」など、自己の本性を悟るという方面が主となっており、それが宋学などにも流れていくのに対し、即身成仏論では「成仏」という形で人格的な仏になるという点に重点が置かれる。日本の仏教が仏中心的であることはしばしば指摘されるところで[13]、それと考え合せて興味深い。

四　即身成仏思想の形成

1　空海の場合

日本において即身成仏的な思想が一気に開花するのは、平安初期になって最澄や空海の新仏教におい

てであり、それに法相宗の徳一の批判が絡んで思想史上の一大問題となってゆく。勿論、それ以前にも華厳思想の導入があり、また三論宗の智光にも、四十二位を立てながらいずれも正観であるとする思想が見えるが、十分に成熟したものではなかった。むしろ奈良時代末には法相宗が南都の最大勢力となるが、法相宗の立場は原則として長時修行・三劫成仏(三阿僧祇劫成仏)を主張するものであった。新仏教の即身成仏説はこの法相宗の三劫成仏説に対し成仏の遅速を争うというところからまず出発する。即身成仏説と並んでもう一つの新仏教、特に最澄の主要な論点である一乗主義・悉有仏性主義がやはり法相宗の三乗主義・五姓各別主義に対するものであることを考えると、平安新仏教形成に際して法相宗の果たした役割の大きさが知られる。しかも、そのいずれにおいても法相宗側から論争の正面に立ったのは会津の徳一であった。

さて、それでは最澄・空海のいずれが先にこの思想を提示したか、また、徳一の批判がどう絡むかについては、現存する諸文献の成立年代も未だ確定されていないものが多く、なお不明の点が大きい。しかし、ひとまずの見通しを付けると[14]、その中で最も早く「即身成仏」の語を用いていると思われるのは、弘仁六―一二(八一五―八二一)年頃と推定される空海の『秘密曼荼羅教付法伝』(『広付法伝』)、及び同じ頃の徳一による密教批判書『真言宗未決文』である。但し、前者は引用中であり、その意味で「即身成仏」を大きく問題化したのはその批判者徳一であったとも言える。実際、最澄がこの語を使用したのは弘仁一二年の『法華秀句』が最初であり、更に空海が『即身成仏義』等に見える六大説に基づく円熟した即身成仏説を展開するのは天長元(八二四)年以後と考えられており、皮肉にも徳一の批判がこの思想の発展の糸口となっていると見ることができる。ここではこうした相互影響の事実関係を念頭に置きつつ、それぞれの思想の特徴、思想史的問題に焦点を当てて検討を加えていきたい。

まず、空海の場合を見てみよう。空海(七七四―八三五)は延暦二三(八〇四)年入唐し、恵果から両部の秘法を学んで大同元(八〇六)年帰国、直ちに『御請来目録』を平城天皇に献ずるが、その中に既に顕密の差を成仏の遅速に見ている。このことは彼独自の説というより、唐において学んで来たものと考えられ、『広付法伝』を見ると、不空の碑銘並序に既に「即身成仏」の語が見え、呉慇纂の恵果阿闍梨行状には「金剛界・大悲胎蔵両部の大教は諸仏秘蔵の即身成仏の路なり」と明確に言われている。これらにおいては、「即身成仏」とは比較的単純な速疾成仏・現世成仏の意であり、後の『即身成仏義』の円熟した即身成仏論には至っていないが、ともあれそれは何よりも法相宗で主張する長時修行・三劫成仏に対するものであった。

そこで、その即身成仏説を批判したのが法相宗の徳一であった。徳一はその著『真言宗未決文』(弘仁六―一二頃)において一一項目にわたって空海の密教の主張を批判するが、その第三が「即身成仏疑」であり、そこでは即身成仏説の問題点として、行不具失、闕慈悲失の二点が挙げられている。即ち、菩薩としての六波羅蜜の行を欠く点、菩薩としての衆生救済がなされない点を問題としているのである。これに対し、空海は直接には反論していないが、密教の側から言えば、長時修行に替わる三密の行があり、また、仏になることによってこそより完全な衆生救済がなされると主張されるであろうから、その意味では立場の相違による水掛け論となろう。しかし、徳一の立場の方がインド・チベット系の正統派に近く、サムエの宗論で漸悟派が頓悟派に勝利したことを考えると、この徳一の批判は甚だ注目すべきであり、また、即身成仏説が陥りがちな安易な態度に対する批判として有効なものである。(15)

さて、こうした批判を媒介として、空海独自の即身成仏説を展開させたのが『即身成仏義』であった。今、その詳細は略すが、その中心は六大・四曼・三密の三つの原理であり、六大が体、四曼が相、三密

が用とされるのである。体・相・用は『大乗起信論』に由来する概念で、体は本質、相は現象、用はそのはたらきと解することができる。

そこで、これらの原理についてもう少し考えてみるに、まず六大の「大」はMahā-bhūtaの訳で、世界の構成原理の意。言うまでもなく地・水・火・風・空の五大に識大を加えたもので、五大は物質的原理、識大は精神的原理と考えることができるから、六大で物質・精神を合せたこの世界の総体を指すことになる。その六大を体大として四曼・三密の根源に置くのである。これはどういう意義を持つのであろうか。一体、大乗仏教では一般にこの世界の真実の在り方を空、さらにより積極的には真如、また諸法実相等と表現する。それらの原理の抽象性に対し、六大は極めて具体的にこの世界の現象的事実を指している。その具体的・現象的事実がそのままに根源的原理と認められ、四曼(曼荼羅)の諸尊、三密の実践もその上に基礎づけられる。即ち、即身成仏説の理論的根拠が六大説に求められるのである。何故それが可能かと言うに、この我もまた心身合一の具体的・事実的存在として根源の六大に他ならず、他方また、根源たる六大の人格化されたものが仏、或いは六大そのものが法身としての仏そのもの(覚鑁(かくばん)の言う六大法身)と考えられるからである。この点からすれば、そもそも即身成仏と言う以前に、即ち何等の修行も経ずに、我はそのまま本来的に仏であると言うことができる。即ち、原理論から言えば、即身成仏とは修行成仏である以前に本来成仏であると言いうるのである。(16)

次に、その根源たる六大が感覚的に表象されたものが四曼、即ち、大・三摩耶・法・羯磨の四種曼荼羅である。もっとも上述のように、根源たる六大とはこの世界の具体的・現象的事実に他ならないのであるから、それと別に感覚的表象があると言うわけではない。根源的な六大である具体的・現象的事実の世界が第一義的な意味での曼荼羅に他ならない。それに対し、通常曼荼羅と呼ばれるもの、即ち、

仏・菩薩を感覚的、形象的に配列、表現したものはこの第一義的な宇宙曼荼羅に接近するための通路であり、象徴であると考えられる。

最後に、こうした原理論及び象徴論を踏まえた実践論が三密加持である。即ち、行者の身・口(語)・意(心)の行為が仏の身・口(語)・意(心)の行為と合致する時、事実としての即身成仏が実現するのである。この場合も勿論、仏とは究極的には宇宙的法身たる六大そのものであり、先の原理論としての六大説の本来成仏が事実体験として体得されたもので、修行成仏の側面を示していると言えよう。

以上の如き空海における即身成仏説の思想史的意味を考えてみるに、第一に、本来成仏としての六大説は極めて汎神論(汎仏論)的であるが、具体的・現象的事実の世界をそのまま究極と認める点に、日本仏教に顕著な現世的性格が示されている。第二に、実践論としての三密説は一種の神秘主義と言うことができるが、心身の鍛練と儀礼による絶対者との一致、それによる超越的能力の獲得は、日本固有のシャーマニズムと極めて密接に関連する面を持っている。空海自身も元来一種の山岳修行者であったが、後に密教が山岳宗教と結び付き、修験道として発展する理論的根拠は一つにはこうした点に求められよう。

ところで、空海の即身成仏論はこのように極めて高度なものであるが、その三密加持の実践は決して誰にでもできる容易なものではなかった。ここから即身成仏は次第に現実味を失って神秘化して考えられるようになり、空海が清涼殿の八宗論において仏の姿を現して他宗の学匠達を屈伏させたという説話や、入滅せずに三昧に入って弥勒の出現を待っているという入定説話を生み、大師信仰を発展させることになったと考えられるのである。(17)

2　最澄と初期天台

即身成仏論と言うと真言密教の専売特許のように考えられているが、最澄に始まる日本天台においても重要な問題として発展してゆく。[18] 最澄(七六六／七―八二二)の晩年は南都教団を相手にしての二つの論争に費やされた。即ち、一つは三乗一乗論争、または仏性論争と呼ばれるものであり、もう一つは大乗戒壇の設立をめぐる大乗戒論争であるが、いずれも後代の日本仏教に大きな影響を残した。このうち、前者の論争の相手は空海にも『真言宗未決文』を送って論争を挑んだ徳一であった。徳一・空海論争は空海が答えなかった為に発展しなかったが、最澄と徳一は幾度も論難を交し合い、弘仁七(八一六)年頃から最澄の死の前年の弘仁一二(八二一)年に及んでいる。この論争については徳一側の資料が失われ、最澄側の資料しか残っていないが、三乗一乗や仏性の問題ばかりでなく、天台教学や『法華経』をめぐる様々な問題が論じられている。

そこで即身成仏の問題であるが、論争初期の『守護国界章』(八一八)において、法相宗の歴劫道(りゃくこうどう)に対して、法華の立場を『無量義経』にもとづいて直道(じきどう)、或いは大直道と呼んでいる。即身成仏という言葉自体が現れるのは論争の最後の『法華秀句』(八二一)である。本書は『法華経』の勝れていることを一〇項目に亙って論じているが、その第八が「即身成仏化導勝」である。そして、ここで取り上げられたのが提婆達多品の竜女成仏である。この話は、智積菩薩(Prajñākūṭa)の疑問に答え、文殊菩薩(Mañjuśri)が海中で『法華経』により教化した証人として娑竭羅竜王(Sāgaranāgarāja)の娘が出現し、仏に宝珠を献ずるや、変じて男子となり(変成男子)、南方無垢世界(Vimalā)において仏となったというものである。即ち、この竜女こそ即身成仏の典型であり、しかもその即身成仏は『法華経』の力によって可能だ

と言うのである。

ところで、長時修行の原則からすると竜女の即身成仏は全くその原則に反したことになってしまう。そこで、吉蔵や基は、竜女は十地の菩薩であると解する。十地は菩薩の最高位であるから、仏に転じても不思議はないわけである。特に基の解釈はこの方向から一貫しており、菩薩が人々を勧めるために仮に竜女の姿をとって法華を学んで即身成仏したのであり、実際にそうなのではないと言うのである。これに対し中国天台ではどう見るかというに、智顗においてはそれ程はっきりした解釈は見られないが、六祖湛然に至ると、竜女を十地等の高位の菩薩と見る解釈を批判し、竜女を「権(ごん)」(仮の現れ)としながらも、権実不二の立場から実際の即身成仏の可能性を認めている。既述のように、この箇所に「即身成仏」という語が見える。そして、この湛然の解釈が日本天台の即身成仏論の出発点となるのである。

そこで最澄の『法華秀句』の即身成仏論を見るに、第一に注目されるのは凡夫性の重視である。即ち、他宗ではたとえ即身成仏を認めても八地以上のみで、凡夫には認めないのに対し、天台法華宗では凡夫の即身成仏を認める点に特徴があるというのである。この点で竜女の話が重要性を帯びてくる。即ち、竜女は六趣の中では畜生、男女の中では女身、長幼の中では少女と最悪の条件を備えている。その竜女が『法華経』の力で即身成仏するのであるから、どんな凡夫でも可能ということになろう。この凡夫性の重視は空海の場合には見られなかったものであり、平安中期の浄土教の隆盛から鎌倉新仏教へかけて大きな影響を与えることになる。一体、真言密教では即身成仏論そのものは極めて現世的であるが、既述のように誰にでも可能なものではなく、特殊な能力と修行・儀礼を要し、特に在家者には認められない。ここから出家者と在家者の間には一線が引かれ、前者は後者に対して加持祈禱の呪術的能力をもって利益を与えるという構造をも生じるのである。これに対し、最澄に始まる日本天台の凡夫性の重視は

出家と在家の間の本質的差異を取り払うことになり、在家者の地位が高められることになる。最澄がこれも南都との大論争を通して採用しようとした『梵網経』の大乗戒はもともと在家戒的性格が強く、最澄自身「真俗一貫」というところにその特徴を見ているのである。

次に注目される点は、即身成仏とは言いながら、「上品の利根は一生に成仏し、中品の利根は二生に成仏し、下品の利根は三生に成仏す」と、機根の上下によって必ずしも現世での成仏を認めていない点である。また成仏とは言いながら、究極の妙覚(六即の究竟即)に到達するのではなく、分真証(分真即。初住―等覚)に入る、即ち初住に達するとされている。[19] 分真即は部分的に仏の悟りを実現する段階である。これでは「即身成仏」と言いながら、「即身」という面でも「成仏」という面でも不完全であり、いささか羊頭狗肉の感を免れないが、他面、そこに安易な即身成仏論に陥らない歯止めとしての修行性を残しているとも言い得よう。中世天台の用語で言えば、本覚門に対する始覚門的立場を残していると言うことができる。最澄以後、天台の即身成仏論はこの歯止めを取り去る方向に動いて行くのである。

第三に、最澄の議論では即身成仏の為の具体的な行法が提示されていない点が指摘される。最澄は円・戒・禅・密と言われるように多様な行法を伝えているが、決定的な行法を確立していない。そこで、最澄以後の叡山ではまず密教が隆盛に向い、平安中期以後は浄土教が盛んになっていき、また鎌倉新仏教の独立を見ることになる。即身成仏論もそうした動向と密接に関連しているのである。

以上、最澄の即身成仏論に検討を加えてみた。次に簡単に最澄以後の初期の叡山天台における即身成仏論の展開を見てみよう。[20] 最澄没後、叡山天台は義真(七八一―八三三)、光定(七七九―八五八)等、最澄の直弟子達によって継承され、その中から円仁(七九四―八六四)、円珍(八一四―八九一)、安然(八四一―?)等が現れて天台密教(台密)を完成することになる。この間にあって即身成仏論は極めて重要

な論題として展開してゆく。即ち、義真の『天台法華宗義集』や円澄・光定の唐決(中国の天台の学匠に教学上の問題を質問したもの)、安慧(あんね)の著と考えられる『愍諭弁惑論(みんゆべんわく)』等でこの問題が極めて大きな比重をもって論じられ、さらに円仁・円珍によって発展させられる。特に、円仁門下の安然・憐昭はそれぞれ『即身成仏義私記』『天台法華宗即身成仏義』を著わし、円仁の説を基にしながらこの問題を正面から扱い、天台の即身成仏論の一つの頂点と言うことができる。

今、これらにおける即身成仏論の発展を見てみるに、そこでは上記の最澄における問題点が新たな展開を見せている。即ち、最澄においては三生までに初住分真即に入ることが即身成仏であったが、その後、全体として文字通りの現世成仏が中心となると共に、一方では成仏の位が分真即から相似即、さらには名字即にまで引き下ろされ、また他方では到達される位が分真即から究竟即へ引き上げられる。前者によって凡夫成仏が進められ、後者によって即身成仏の絶対性が達成されることになる。それだけ即身成仏論として徹底したものになるが、それに実践が伴わないならば机上の空論に過ぎず、また安易な凡夫性の即自的肯定ともなりかねない。この実践面の弱さは先に最澄において指摘したところであったが、台密の進展と共に密教的行法が即身成仏の為の行法とされるようになり、安然では竜女も月輪観を修したと言われるに至っている(『菩提心義抄』)。しかし、それでは凡夫成仏と言えないことになってしまう。平安中期に浄土教が盛んになるのも思想史的に見れば、この点の矛盾に由来すると考えられるのである。

五　即身成仏思想の展開

1　浄土教と即身成仏思想

周知のように、平安中期以後浄土教が広範な流行を見せる。[21] 一体、日本における浄土教の起源は飛鳥期、或いは遅くとも白鳳期に遡り、奈良時代には三論の智光の如き浄土信仰者も現れた。平安期に至っては、円仁が五台山の念仏を移して常行三昧堂を建て、「山の念仏」として親しまれるに至るが、それが一気に流行するようになるのは空也(九〇三―九七二)以降のことである。良源(九一二―九八五)が荒廃した叡山を復興して以来、浄土念仏は叡山天台の中心的な行として理論的にも実践的にも飛躍的に発展を遂げるが、その中心人物が良源の弟子源信(九四二―一〇一七)であり、その著『往生要集』(九八六)は当時の僧俗のバイブルとも言うべき位置を占めることになる。

このような浄土教の流行は、当時の社会不安が末法の到来(一〇五二)と重なって増幅されたことや、社会の成熟に伴い死後の世界に関する不安が人々の心を占めるようになったことなどによるものであろう。しかし、思想史的に特に即身成仏論との関係から見るならば、上述のように、天台の即身成仏論が凡夫の即身成仏と言う命題を提示しながら、その具体的な行法を欠き、机上の空論に陥るか、安易な凡夫性の肯定になってしまうのに対し、念仏と言う新たな実践法を提起したところにその意味が見出される。しかも、その目標を「即身」ではなく来世に設定することにより、現世肯定から現世否定に転じ、そこに宗教的実践としてのエネルギーが獲得されることにもなるのである。

それでは、この念仏往生の思想が完全に即身成仏思想と対立するものであるかと言うに、そうも言えない。と言うのも、念仏往生はまさに天台の即身成仏論の凡夫重視の流れを一層発展させたものであり、どんな凡夫・悪人にも可能な易行とされ、また僧俗を問わず実践されうるものである。「予が如き頑魯の者」という『往生要集』序の言は法然・親鸞に至る浄土教家の共通の自省的認識となり、また往生伝の類には多くの在家者の往生が記されている。

即身成仏論との関連でさらに注目されるのは、この源信にもやはり『即身成仏私記』という一書がある点である。一見すると、これは浄土往生の思想と矛盾するようであるが、どうであろうか。安然に至る即身成仏論と較べて本書の特徴とすべきは、第一に、「凡夫と雖も、亦た悲願受の義あるなり」と、凡夫に関して他力による即身成仏を認めている点である。これは浄土教の他力救済と同じ構造を即身成仏論に持ち込んだものと言える。第二に、竜女の南方無垢世界成道に関して「南方無垢世界は機縁熟するが故に彼に往きて成道を唱う」と、此土の娑婆世界と彼土の無垢世界の対比の上で彼土成道を立てている点である。ここにも浄土往生との類比性をうかがうことができる。このように、源信における即身成仏論はその浄土教と必ずしも矛盾するわけではなく、ある意味では即身成仏論は浄土教をも包括しうる構造をも持ち合せており、その思想史的な流れの中で浄土教を位置づけることも可能である。即身成仏論が思想史的枠組として重要な所以である。

源信以後、天台の浄土教は『往生要集』の流れに立つ色相観的な方向と共に、もう一方では観心主義的な傾向が発展する[22]。これは『観心略要集』から『妙行心要集』『自行念仏問答』へと展開する流れであり、次に述べる本覚門思想の発展と密接に関連している。この流れにおいては、阿弥陀仏は絶対者と見られることになり、阿弥陀仏を観ずることがそのまま絶対的真理を観じ、それと一体化することにな

る。即ち、浄土念仏がより一層即身成仏思想と一つになってきているのである。

院政期には天台宗のみならず、他の諸宗でも浄土教が発展し、特に三論宗の永観(一〇三三―一一一一)は口称念仏を主張して、後の法然への発展上、重要な位置を占めている。しかし、即身成仏思想との関係からすれば、より注目されるのは真言系の浄土念仏である。真言系では実範(一〇八九?―一一四四)、覚鑁(一〇九五―一一四三)等が名高いが、特に高野山と対立し、後に新義真言宗の祖とされる覚鑁がこの点で重要である。覚鑁は主著『五輪九字明秘密釈』において密教の即身成仏と阿弥陀信仰とを結合させようとしている。即ち、大日・阿弥陀一体の立場から、即身成仏も順次往生も自由自在と言うのである。即身成仏が可能であるならば順次往生は不要であろうが、即身成仏がなかなか実証し難いところから順次往生が求められるのである。同様の傾向は上述の天台の観心主義的浄土教にも見られ、いささか安易な接合とも言えようが、当時広く受け入れられたもので、宇治の平等院もまた密教的浄土教に基づいていることはよく知られている。

2　中世天台における即身成仏思想

院政期より中世へかけての天台では口伝の形をとって新たな思想の発展が見られる。本覚門の思想、或いは本覚思想と呼ばれるものである。「本覚」はもともと始覚・不覚とセットになって『大乗起信論』に現れる概念であり、衆生の本性的な悟りの在り方を意味するが、日本天台における本覚門はそこから発展して修行不要の本来成仏の立場を指し、修行成仏の立場である始覚門に対する。中世の伝承によると、最澄は入唐して行満より始覚門を、道邃より本覚門を承け、それは良源まで伝わったが、その門下に至り、慧心院源信は本覚門、檀那院覚運は始覚門を伝え、ここから慧心流と檀那流の二流が分れたと

言うが、勿論これは事実ではない。また、慧心流は本覚門、檀那流は始覚門と言われるが、実際にはいずれも本覚門的な思想を展開している。

本覚門の思想は口伝の形をとって秘伝的に伝授された為にその文献の成立が極めて分かりにくく、また権威づけるために最澄や源信等の先聖に仮託することが多いので一層混乱することになる。さらに、その思想を極めて高く評価する研究者がある一方、江戸時代以来堕落思想として厳しく糾弾され、必ずしも正当な研究の対象とされなかった。こうした事情から研究が遅れ、文献の成立や思想発展の過程は今日でもなお不明の点が多い。しかし、既述のように中世の思想・文化の中核として今日注目されるようになっており、今後の研究の進展が待たれる分野である。(23)

さて、本覚門思想の特徴は、上述のように徹底した現実肯定であり、「あるがまま主義」とも言うべきものであるが、最終的に三重七箇の法門として体系化される。これは一心三観・心境義・止観大旨・法華深義の広伝四箇の大事に、最後の法華深義を開いた円教三身・常寂光土義・蓮華因果の略伝三箇の大事を加えて七箇とし、それを教・行・証の三重にわたって説くものである。このうち、円教三身で説かれる無作三身の説は興味深い。即ち、我々の身口意の行為がそのまま仏の三身(法身・報身・化身)であり、一切衆生のありのままの生死の姿、さらには依報(環境世界)である草木の栄枯まですべて仏の悟りの姿であると言うのである。即ち、徹底した現象世界の肯定論である。特に草木の問題はそれ自体草木成仏論として重要な論題とされている。常寂光土義ではこのような娑婆の現象世界がそのまま永遠の仏の世界と見られ、また、その他の項目でも同様の思想が様々な形で現れて、世間相常住・事常住・事実相・十界常住・仮諦常住等と言われている。法爾(ほうに)・法然・自然(じねん)・自爾等はこのあるがままの究極の在り方を表現する言葉である。

さて、そこで即身成仏の問題であるが、上述のあるがままの現象世界の肯定は、即身成仏論の立場から言えばそのまま本来成仏説の徹底に他ならないわけであるが、ここではもう少し問題を限って、最澄以来問題となっていた修行の階位、特に六即論との関わりについて触れておこう。今、比較的早い時期の口伝文献である『三十四箇事書』(『枕双紙』)においてこの問題を見てみるに、理即成仏の立場と名字即成仏の立場との二つが見える。理即・名字即は六即の第一と第二であり、理即は道理からすれば究極であるが、自らは未だそれを自覚していない世俗の凡夫の立場、名字即はその道理を初めて聞き知ったが、なお修行するに至らない段階である。理即成仏の立場は本来成仏の主張であるが、本書の「妙覚成道の事」に、「妙覚成道は理即の一念の心においてこれを唱うるなり」と言われている。上述のように、初期の天台の即身成仏論では初住(分証即)成仏から出発して、その成仏の位を上と下の両方へ推し進めて行ったが、ここで最高と最低が一つになることによりその極限に至ったと言うことができる。しかし、理即成仏と言っても、ここでは未だそれが自覚されていない。それが自覚されるのが名字即であるが、本書ではそれが「一念成仏」と言われている。即ち、真理を人から教えられ、その瞬間に自身即仏と知って仏の智慧に住すると言うのである。ここでも「一念」(一瞬間)という極限に押しつめている。即身成仏はもはやこの一生のうちどころではなく、まさに一瞬のうちに実現されるのである。このように、中世の本覚門思想において日本天台の即身成仏論はその理論的な究極に達したと言うことができるのである。因みに、この一念成仏の思想は、法然門下の浄土教に採り入れられ、一念往生論として展開することになる。

中世天台の本覚門思想についてはなお論ずべき問題も多いが、ここでは二、三の注目すべき点を指摘するにとどめたい。第一に、このような本来成仏の立場は既に述べた日本仏教の現世的性格を現すもの

と言えるが、それは近世・近代における人間中心主義や自我の主張にはなお遠いものである。むしろ、草木成仏説や法爾・自然の思想に見るように、自我や作為を捨ててあるがままの自然に帰ろうとするものである。この点で、あくまで中世的であると言うことができる。第二に、既述のようにこのような思想は仏教の自己崩壊を導く面がある。あるがままの現象世界が肯定され、修行が不要とされると、世俗的活動がそのまま仏道として認められることになり、特に仏教自体が必要ではなくなってしまう。神道の独立に本覚門思想が重要な役割を果たすことは既に述べたが、「狂言綺語是れ道」という立場から、本来仏教の立場からは否定される文芸・芸能等が独自の価値を持った領域として発展するのにも力を貸すことになったと考えられるのである。

3　鎌倉新仏教と即身成仏思想

既述のように、鎌倉新仏教は従来最も研究が進められてきた領域であったが、近年、従来の研究に対する本質的な批判がなされるようになってきている。第一に、従来、新仏教だけを独立して扱うことが多かったのに対し、天台の本覚門思想や南都の改革派等をも視野に収めてより広い次元から見直すことの必要性が言われるようになってきている。本覚門の思想を含む顕密仏教を正統派とし、それに対して南都の改革派と新仏教の異端派を立てる黒田俊雄の図式[24]は、いささか単純化し過ぎている観もあるが、甚だ注目に値する。第二に、新仏教と言っても一時に起ったものではなく、その間に時代状況や問題意識も大きく変化している。少なくとも一二世紀後半から一三世紀初めへかけての第一期(法然・栄西等)、承久の変を転機として一三世紀中期に至る第二期(道元・親鸞等)、一三世紀後半以降の第三期(日蓮・一遍等)くらいの時代区分をなしてその特徴を見ていくことが必要であろう[25]。

本稿では、しかし、既に予定の紙数を超過しており、これらの問題に深入りすることはできないので、即身成仏論との関わりに問題を限ることにしたい。既述のように、天台の本覚門の思想においては、平安初期以来の仏教の現世的性格は極点まで達し、あるがままの現象世界が肯定され、修行が不要とされ、ひいては仏教の自己崩壊にも繋がることとなった。それに対し、即身成仏論の現世的性格を生かしながら、再び修行成仏的側面、即ち始覚門的側面を採り入れて、仏教の宗教としてのエネルギーを取り戻そうとしたのが鎌倉新仏教の運動であったと見ることができる。天台における本覚門思想の発展と新仏教の形成との歴史的な相互の影響関係については、本覚門関係の文献の成立が既述のように不明の点が多い以上、確定的なことは言えないが、両者の発展は並行しつつ、しかも新仏教の側には本覚門の思想からの影響と、それに対する批判とが見られる。[26] その点を考慮しつつ、法然・親鸞・道元・日蓮等における即身成仏論との関わりを簡単に見てみよう。

まず法然においては、念仏による来世往生をめざし、即身成仏論とはっきりと一線を画している。しかし、平安期の浄土教の場合と同様に、凡夫主義の徹底という面では即身成仏論の目指したものを推し進めていると言える。しかも平安期の浄土教があくまで方便的なものに甘んじていたのに対し、浄土念仏こそ仏教の本質と見ることにより、この点はさらに徹底された。法然門下では本覚門思想の影響が顕著になり、既述のように一念成仏の思想の影響下に一念往生が主張される。これは一度の念仏で、あるいは一念の信で往生が決定するというもので、一念成仏の浄土教版とも言うべきものである。親鸞もこの流れを承けており、また、『教行信証』の体系は口伝法門の教行証に基づいていると思われ、さらに晩年の自然法爾の思想も本覚門の思想と共通するものを持っている。しかし、即身成仏論の観点から最も注目されるのは、現生正定聚（げんしょうしょうじょうじゅ）、往生即涅槃の思想である。と言うのも、最澄の即身成仏論において

は三生のうちに初住に入るのが即身成仏であったのであり、その基準から言えば、これも明らかに即身成仏と言わなければならないことになる。但し、それが発展した即身成仏論ではなく、最澄段階のものに戻る点に、現世否定的側面、始覚門的側面を取り戻そうとする志向を見ることができる。

次に、道元にあっては、そもそも「本来本法性、天然自性身」という本覚門の本来成仏の思想に疑問を抱いて叡山を下り、禅に進んだと言われる。もっともこの伝承は事実かどうか疑問であるが、それはともかくとして、その中心思想である修証一如の思想を考えるならば、それが極めて巧みに本覚門的な本来成仏の立場と始覚門的な修行成仏の利点を結合させたものであることに気付く。即ち、「修」を立てることにより本来成仏の修行否定論に陥ることを防ぎ、「証」を「修」の次元に下ろすことにより修行成仏的に悟りを遠くに推しやることを防いでいるのである。これもまた、即身成仏論の一つの発展と見ることができる。

日蓮の場合は、時代が遅れることもあり、より一層本覚門思想の影響が大きい。『法華経』の本門を重視する立場は勿論、唱題もまた中世天台に見出せるものである。即身成仏に関しても、他の新仏教祖師と異なり、自らそれを主張している。即ち、本門寿量品の教説を聞いて一念の信を発し、『妙法蓮華経』の経題を受持するところに成仏が実現すると言うのである。これは確かに現世での成仏ではあるが、法華受持の菩薩として衆生救済に励む実践性が要求される点に、本覚門的な現実の即自的肯定と異なる積極性を見ることができる。また、他方では死後に霊山浄土を立てており、単純な現世成仏では満たされない宗教性が生かされている。

以上、鎌倉新仏教祖師における即身成仏思想との関わりを簡単に見てみたが、そこではいずれも即身成仏論的な発想を基盤としながら、それが机上の空論に陥らない実践性を組み入れているところに共通

の問題意識を見ることができる。

本稿では、平安・鎌倉期の仏教思想を即身成仏論という一面から照射してみた。勿論、日本仏教全体の中からはごく一部分に過ぎないが、しかし、少なくともそこにある本質的な一面を示しえたのではないかと考えている。

（1）拙稿「仏教学における日本仏教研究」『東洋学術研究』二四―二、一九八五年。

（2）従来の新仏教中心の史観に対する批判的な回顧として、船岡誠『日本禅宗の成立』吉川弘文館、一九八七年、一〇五―一一五頁が簡潔で要を得ている。

（3）原勝郎「東西の宗教改革」『藝文』一九一一年七月号（『日本中世史之研究』同文館、一九二九年に再録）。

（4）最も優れた成果として、井上光貞『日本浄土教成立史の研究』山川出版社、一九五六年。

（5）戦前における花山信勝の『三経義疏』研究が頂点であり、歴史学の分野からは家永三郎等の研究がある。聖徳太子への関心の背景には、一方では国家と仏教の接点としての評価があり、他方では非政治的信仰者としての評価がある。しかし、両者は楯の両面のようなものであり、別物ではない。

（6）田村芳朗『鎌倉新仏教思想の研究』平楽寺書店、一九六五年。多田・大久保・田村・浅井『天台本覚論』（『日本思想大系9』）、岩波書店、一九七三年。

（7）黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』岩波書店、一九七五年。

（8）常盤大定「日本仏教の特質」『日本仏教の研究』春秋社、一九四三年。

（9）花山信勝「日本仏教の特質」『岩波講座 東洋思潮16』一九三六年。

（10）藤枝晃「勝鬘経義疏（解説）」『日本思想大系2 聖徳太子』岩波書店、一九七五年。

（11）福永光司「空海と中国」『道教と日本思想』徳間書店、一九八五年参照。

（12）チベットの仏教がしばしば考えられるように密教中心的なものではなく、インド以来の漸悟的な顕教の立場を守るものであり、そこから中国・日本の仏教がともすれば陥りがちな安易な頓悟主義が反省されるべきであると、近年山口瑞鳳によって主張されている。山口「チベット学と仏教学」『駒沢大学仏教学部論集』

一五、一九八四年、同「仏教学におけるチベット仏教研究の意義」『春秋』二七九、一九八六年。

(13) 玉城康四郎『日本仏教思想論』平楽寺書店、一九七四年。

(14) 空海と徳一の著作の年代に関しては諸説があるが、ひとまず勝又俊教「平安初期における即身成仏思想の展開」『結城教授頌寿記念　仏教思想論集』大蔵出版、一九六四年、同『密教の日本的展開』春秋社、一九七〇年による。なお、徳一の空海批判については、拙稿「『真言宗未決文』の諸問題」『仏教文化』一六、一九八五年参照。

(15) 徳一の批判とその意味については、津田真一「空海の解釈学」『理想』一九八二年一一月号(『反密教学』リブロポート、一九八七年に再録)が問題を提起している。

(16) 那須政隆『即身成仏義の解説』成田山新勝寺、一九八〇年。

(17) 松本昭『弘法大師入定説話の研究』六興出版、一九八二年。

(18) 最澄に関しては、田村晃祐編『最澄辞典』東京堂出版、一九七九年参照。

(19) 六即と五十二位を対照させると以下の通り。

理即	相似即——十信
名字即	分真即——十住・十行・十廻向・十地・等覚
観行即——(五品弟子位)	究竟即——妙覚

(20) 初期天台諸師の即身成仏論については、浅井円道『上古日本天台本門思想史』平楽寺書店、一九七五年の関連する項目が詳しい。また、拙稿「安然『即身成仏義私記』について」『インド思想と仏教』春秋社、一九八七年参照。

(21) 浄土教については、井上光貞前掲書(注4)が余りにも名高いが、教理的な概論としては石田瑞麿『浄土教の展開』春秋社、一九六七年を参照。

(22) 佐藤哲英『叡山浄土教の研究』百華苑、一九七九年。筆者による個別的研究として、「『観心略要集』の研究」『東洋文化研究所紀要』九五、一九八四年、「『妙行心要集』の諸問題」『多田厚隆先生記念論文集』近刊予定。

(23) 注6の文献参照。また、研究史として拙稿「天台本覚思想研究の諸問題」『仏教思想の諸問題』山喜房仏

書林、一九八七年。

(24) 黒田俊雄『寺社勢力』岩波新書、一九八〇年。

(25) 黒田、前掲書(注7)。

(26) 天台本覚門思想と鎌倉新仏教の関係についての概観は、注6の文献参照。個々の問題に関しては、実際のところ様々な異論があり、以下の論述はあくまで一つの私見である。

Ⅲ　東アジア仏教思想の特質

1

漢訳仏典論

丘山　新

一　漢訳仏典の再評価

明治期以来の学問の西欧化によって、その資料的価値を失いつつあった漢訳仏典が、最近再び脚光を浴びるようになってきた。

そもそも現存する仏教の経典には、初期仏教の教理を伝えるパーリ語経典類、主として大乗仏教に関するサンスクリット語経典類、その翻訳であるチベット語訳経典類、そして初期仏教と大乗仏教との両方を伝える漢訳経典類があり、またその他、蒙古語訳の経典や、少数ながら西域諸語による経典が伝わっている。

ところで、一九世紀後半に始まる西欧における仏教の学問的研究は、教理解明のためにはパーリ語経典・サンスクリット語経典のいわゆる原典に拠るべきであるとの観点から、その主力をパーリ語・サンスクリット語経典に注いでいた。他方、それまでは漢訳仏典を対象としてきた日本の伝統的仏教研究も、明治期以来の西洋学問の移入の風潮に従い、その対象をやはりパーリ語・サンスクリット語経典へと重点を移していった。そのこと自体はいわば歴史的必然であり、合理的なことでもあった。そしてそれ以来一定の研究成果をあげており、主要な経典の原典からの現代語訳なども揃ってきた。ところで、その後大正新修大蔵経の出版などという漢訳仏典に関する成果を実現しつつも、漢訳仏典はサンスクリット語やその俗語から翻訳されたものであるという認識から、それはややもすると仏教研究の、パーリ語・サンスクリット語仏典研究の補助資料となり、漢訳仏典の資料的価値は軽減され、その研究は軽視されがちになり、今日に至っている。そして、聖徳太子撰と伝わる『三経義疏』に始まる漢訳経典に関する

注釈・研究は、江戸期の鳳潭・深励・運敞らの詳細な経典注釈学を最後に、残念ながらほぼ完全に跡絶えてしまっている。

それでは何故、最近になって漢訳仏典が再び注目されるようになってきたのであろうか。それには以下のようないくつかの理由が考えられよう。

第一の理由は、漢訳仏典のもつ時代的古さの意義が再認識されていることである。そもそも、大乗仏教の教理研究には、主としてサンスクリット語経典、チベット語訳経典、漢訳経典が資料として伝わる。そのうち、いわゆる原典ともいうべきサンスクリット語経典は、必ずしもそのすべてが伝わっているわけではなく、他の二種の経典類に較べると量的には非常に少ない。またさらに、初期の大乗経典、例えば古期般若経典類などは、その起源を西暦一世紀頃にもつと考えられているが、現在伝わるサンスクリット語のテキスト写本は極く少数のもの以外は、すべて一〇世紀以降に書写されたものである。また、機械的・直訳的であるため、部分的にはサンスクリット語への還元が可能なチベット語訳の経典類も紀元八・九世紀以降に翻訳されたものである。他方、仏典の漢訳は紀元二世紀後半より始まり、それ以来、宋・元時代にまで翻訳され続けた漢訳経典は、時に字句の異同はあるにせよ、ほぼその時代のままの型で現在に伝わっている。ここで、インド・西域において、仏教の経典に特有なひとつの問題が生じる。すなわち、仏教の経典は、時代を経るにつれ、諸地域を伝わるにつれ、増広されることが多く、新しい教理が混入してくることがあり、また時に一部が改変・削除される場合もある。このことは、同一経典でありながら異なる時期に訳出された漢訳経典(いわゆる異訳経典)を時代順に並べ比較検討することからも知られることであり、特にサンスクリット写本が残っている場合、大体において最も新しい時代に漢訳されたものが、それに一番よく対応することからも推測されることである。従って、初期大乗仏教

の教理研究のためには、漢訳仏典、なかでもより古いものが不可欠な資料となる。このような観点からの漢訳仏典の見直しは、いうまでもなく、仏教研究者、特にインド仏教の教理研究者によってなされつつあるものである。

第二の理由は、日本の文化・宗教思想を育んできた諸要素のうち、仏教はその影響の最も強かったものである、という認識である。ところで、いうまでもなくその仏教とは、中国より、あるいは朝鮮を経由して日本に伝来したものであり、確かに日本の仏教は、一面、中国化した仏教を移入したものでありながら、しかしその基本には漢訳仏典があり、日本の仏教思想を形成してきた人びとも漢訳仏典から直接に学びとってきた面も強く、経典は絶対的権威をもち、彼らが最終的根拠としたものである。このような意味で日本仏教の背景には常に漢訳仏典がある。また、仏教思想以外にも、漢訳仏典は文学をはじめ、日本文化に広く影響を与え続けて来た。最近では、例えば『法華経』など、サンスクリット語原典からの現代語訳が諸種でているにもかかわらず、伝統仏教・新興仏教ともにあいかわらず漢訳仏典に依っており、この状況はしばらくは変わりそうにない。このような特徴をもつ日本の文化・宗教を解明してゆくためには、漢訳仏典をも含めた漢字文献を、日本人がいかに受容してきたかをさまざまな角度から研究してゆかなければならない。さらに日本語の語彙研究にも仏教用語、特に漢訳仏典の用語は欠かせぬ資料である。

第三の理由は、中国仏教学の研究対象としての漢訳仏典の価値の再認識による。これには以下のようないくつかの面からの説明がなされよう。そもそも既に指摘したとおり、明治以降、宗学・護教学ではない仏教の純粋な学問的研究の主流はインド仏教の研究へと移っていった。確かにその後にも中国仏教学は存在したし、相応の成果も今日まで積み重ねられてきてはいるが、極論すれば、仏教学とはすなわ

ちインド仏教学となってきた。

しかし、たといその翻訳に誤りがあり、また中国的潤色や改変がなされていようとも、ひとたび漢訳された仏教の経典は漢字文化圏に組み込まれ、その後の中国思想・宗教、さらには文学など、多くの分野に影響を与えてきた。特にその漢訳仏典に基づき、中国人はインド仏教とは色彩の大きく異なるかれら独自の教理体系を形成し、日本仏教の母胎ともなっていった。従って、漢訳仏典および中国仏教の研究は、インドにおける仏教思想・教理の研究とは全く別の意味をも持つものである。いうまでもなくそれは、インド仏教に従属した研究でもなく、またインド仏教研究の補助手段でもない。あまりに西欧の学問移入に性急すぎてインド仏教のみに重点をおいていた日本における仏教研究も、不十分ながら最近やっと中国仏教研究にも目を向けつつある。

ところで、中国仏教の研究の基本的あり方は従来どおりでよいわけではなく、今後は次の諸点に留意しつつ進められるべきであろう。

そもそも中国仏教とは、インド仏教からの流れを汲むものでもありつつ、他面、仏教伝来以前から既に高度な文化を有していた中国思想・文化の上に築かれたものである。つまり、中国仏教の重層構造とでも言いうる特質をもつ。ところが従来の中国仏教の研究者の多くは、その研究の対象を仏教のみに限定しており、その背景、もしくは土台・土壌としてある中国伝統思想にほとんど関心を払ってこなかった(ように思われる)。また、残念ながら、中国思想・文化の研究者たちは、単純にいえば、「仏教は外来思想である」との理由から、中国においても日本においても伝統的に中国仏教をその研究対象からほぼ除外してきた。——ただし、その方法や視点などには問題があろうが、馮友蘭(ふうゆうらん)『中国哲学史』以来、最近の中国人学者の手になる中国哲学史の著述には仏教に対する相当の配慮がなされている。

ところが最近になり、一方では中国における儒教・道教・仏教のいわゆる三教の交渉に関する研究がなされつつあり、仏教に対しても関心が払われるようになってきた。また、さらに重要な点として、いわゆる中国仏教を中国宗教思想の一部、つまり、仏教や道教などを中国人の宗教意識・宗教思想として総合的・有機的にとらえてゆくべきだという認識が生じつつある。

以上のような、中国思想・宗教と有機的に関連した新しい観点に立脚する中国仏教の研究が、今後徐々にであれ展開されてゆくことが予想・期待される。そのなかで、漢訳仏典は漢字文化圏を構成する重要な一要素として、その研究の第一次資料となろう。

また次に、そのような思想・宗教の方面での重要性のみならず、漢訳仏典は、胡適『白話文学史』が指摘するごとく、その白話体の採用、新しい語彙、譬喩の形式、特に空間的・時間的無限に関する発想など、その形式・内容・発想など多方面にわたり中国の文学とも深く関わりをもっている。このような中国文学との関わりからの漢訳仏典の考究も今後なされてゆくことであろう。

なお、さらに漢訳仏典は中国言語学にも貴重な資料を提供する。すなわち語法・語彙に関していえば、そもそも中国で口語の文体で書かれた文章が本格的にあらわれるのは唐末・宋代の禅の語録・敦煌変文からといわれている。それ以前の口語資料としては、史書などに時おり挿入される会話部分や、また『世説新語』など、極めて少数に限定されている。ところが、漢訳仏典は訳出される際に、語法・語彙に関してその当時の口語的表現が多く採り入れられ、また新しい造語がつくられたりした。それらは、後の語録類や敦煌変文へ、そして、最終的には現代語へと連なってゆく、中国語法史においても貴重な資料であり、さいわいなことに量的にも少なくない。ただし、漢訳仏典に関するこのような方面からの研究は始まったばかりであり、これからの研究領域でもある。そして、最新の中国仏教研究のあり方は、

文学や思想研究を主としたいわゆる中国学の研究水準、特にその文献の扱い、読解の水準の向上に影響され、従来のいわゆる漢文読み(訓読)のような粗い読みではなく、よりきめ細かく、より正確に文献を読むことが重視されつつあるが、そのためにもこの分野の研究が進展することが望まれる。

また、中国古代音韻学からも漢訳仏典は貴重な資料となる。すなわち、漢代より隋唐に至る時期、中国音韻学でいう中古期の漢字の音韻・発音を推定する資料はこの時期につくられた韻書(発音字典)『切韻』残簡のみであるが、漢訳仏典中に大量に含まれる音写語(インド・西域の言語に義訳語を対応させるのではなく、発音の近い漢字をあてはめた語)は、その方面からも利用されるべき資料である。特に、漢訳仏典は翻訳された時代、地域がはっきりしているものが多いこと、また時に対応するサンスクリット語・西域語で書かれた原典が伝わっていることなどの理由から、いまだ体系的に整理はされていないが、時として中国の韻書以上の価値をもつものといえよう。これらは主として中国仏教研究者たちを含めて、中国学に携わる人びとが漢訳仏典に注目しはじめている理由である。

以上、漢訳仏典が最近になり再び注目されるようになってきた理由を、仮に三点に要約してみたが、それらの研究はいずれもその端緒についたばかりである。しかし、漢字文献を適切な方法に基づいて扱い、さらに語学的により緻密に読解してゆくことを基礎とした漢訳仏典の研究は、中国仏教思想の研究のみならず、広く諸種の中国学へ、さらには日本文化の研究へも多大な貢献をなしてゆくことであろう。

――ただし、それには相当の系統的な語学的訓練を必要とするのであり、日本の現在における古代中国語教育には非常に大きな問題があるわけだが。

二　翻訳と文化の特質

ひとつの民族・文化が異民族・異文化の宗教を移入し受容する際、その受容の仕方にはそれぞれの特徴があり、それによってその民族・文化のもつ特異性が知られる場合がある。また因みに、そのような現象的問題の根底には、宗教や哲学が含んでいると一般に考えられている普遍なるものが果して異文化間で伝わりうるのか、という深刻な問題が潜んでいる。

漢訳仏典を参考にしつつ、以下に中国民族の特質の一面を探ってみよう。仏教は紀元前後にインド・西域より中国に伝わったとされる。そして仏教経典の漢訳作業が紀元二世紀中頃より始まる。ところで、仏教が紀元五・六世紀頃に中国・朝鮮より日本へ伝わった際に、日本人・日本文化は漢訳仏典を日本語に訳すことなく、奈良末期から平安初期にかけて漢文訓読という世界に比類するものの少ない独特の方法を案出し、その経典類を受容し現代にまで至っている。そしてその方法は独自の意義をもちつつも、緻密な読解をさまたげる、例えば意味はわからなくとも一応訓読しうるといった欠点をもち、さらに現代でも仏教の専門用語は難解な漢語として放置され、サンスクリット語を訳す場合も、時としてその難解な漢語の専門用語でおきかえることで事済ませていることがある。これらの事態は、極論すれば一〇〇〇年以上にわたって日本人は仏教の経典を自国語化することを怠ってきたことの証しであり、仏教の思想的理解をいまだにあいまいにし、感性的理解に留まらせていることの原因ともなっている。——ただし、このなし崩し的な外来文化の受容、あいまいさのままに〝なんとなく〟理解した気分になる受容のあり方こそ、日本文化のひとつの特徴でもある。

これに対して、中国はインド・西域諸語で伝えられた夥しい数の経典を残すことなく漢訳し、漢字文化圏へと組み込み採り入れていった。そしてひとたび漢訳されるとその原典は二度と顧みられることがなく、従って中国に伝えられたであろう万巻の原典はそのほぼ一切が失われ、現在には伝わらない。因みに、中国では現代においても、仏教研究はその対象がインド仏教の場合であっても漢訳仏典をその第一次資料とし、また現在伝わる原典からの現代語への翻訳などは一切なされていない。かれらに言わせると、〃漢訳仏典は正確に翻訳されているから原典に依る必要はない〃という。確かにそのような認識は学問的方法論に関する後進性を示しつつも、他方、現代にも続く中国伝統文化の特質、つまり漢字文化の優越性に基づく誇りと自信とをも示しているといえよう。

三　格義的翻訳

さて次に、中国における仏典漢訳のひとつの大きな特色を指摘しておこう。繰り返して言えば、中国に仏教が伝来したのは西暦紀元前後と考えられるが、それ以前、つまり先秦・前漢時代までに中国は既に高度な文化・思想を築きあげていた。

すなわち、先秦時代にすでに孔子・孟子らの儒家思想をはじめ、老子・荘子らの道家思想、墨子の思想など、いわゆる諸子百家の思想があらわれており、それらの状況は古くは『荘子』天下篇や、『史記』自序「論六家之要指」が伝えるとおりである。さらに漢代には董仲舒や揚雄などがそれらの思想を展開し、また『淮南子』など当時の百科全書的なものもあらわれていた。

このように、思想の質は全く異なるにせよ、紀元前に仏教をも含めた高度な思想・宗教を産み出して

いたインド文化と同様に、中国もすでに仏教伝来以前に独自の思想・文化を有していた。——この状況もまた、日本、朝鮮やチベット、東南アジア諸国が仏教を受け入れていった時の状況と全く異なる点であり、それは次のような問題をひきおこす。

すなわち、仏典を漢訳する際に翻訳者、特に中国人翻訳者は、たとえば仏教の究極的境地であるニルヴァーナ(nirvāṇa 音写「涅槃」)を老荘思想の「無為」・「無為寂滅」、ボーディ(bodhi さとり)を同様に「道」、慈悲を墨子の重要な思想概念語である「兼利」「博愛」のように、仏教伝来以前の、中国伝統思想の概念用語、特に老荘道家系の用語を用いてインド・西域語に対応させた。そしてその後、中国人は漢訳された仏典を理解する際、特に仏教受容の初期段階である六朝前期に、中国伝統思想に基づいて仏典を理解することを試みた。そのうち特に数字に関連するものを対応させることを「格義」というが、思想的な面での受容の仕方をも含めた広義の格義的解釈は中国独特のものであり、仏教受容以前に既に高度な文化を有していたからこそ可能なことであった。このようないわゆる格義仏教は、四世紀後半に批判され、仏教は仏教以外の思想に基づくのではなく、仏教自身によって理解すべきであるとの自覚が生じ、一応は克服されたことになる。しかし、極論すれば中国の仏教は、宋代以降にまで残り中国に定着した禅と浄土とを含め、その基本的特色は格義的仏教であり、きわめて中国化された仏教であるといえよう。このように、古代において自国固有の文化にひきつけ外来文化を受容したという特色は、やはり中国文化の強固な個性を示すものである。その特性は現代中国における外来思想であるマルクス・レーニン主義の受容にあたっても恐らくは発揮されつつあるものであり、古代より現代に至るまで変わることない特質といえよう。

ところで先の仏教に関する「格義的解釈」は、既に例示したごとく解釈以前の仏典の翻訳に深い関わ

りをもつことは明らかである。つまり、ニルヴァーナに「無為」、ボーディに「道」といったように、仏典を漢訳する際に仏教伝来以前の中国固有の文化・思想で使われていた思想概念語を訳語に採用したからこそ、その仏典を読んだ人びとは当然のごとく自国文化の思想によって外来文化である仏教を理解しうる、といった誤解をしたのである。

このように、インド・西域からの仏典を漢訳する際に中国固有の思想概念語をあてはめた翻訳は、〃格義的翻訳〃ともいわれるべきものである。さいわい、現在われわれはいくつかの経典のサンスクリット語によるテキストを利用することができるが、今後はそれらをも対照利用しつつ、中国における仏典の〃格義的翻訳〃の特質を解明しうるであろうし、それはしいては極めて中国化された中国仏教のひとつの側面をもあきらかにしてゆくことになろう。

四　文質論争

ところで、中国における仏典の翻訳は紀元二世紀後半に始まり、宋・元時代に至る約一〇〇〇年間に亘るが、翻訳という作業において彼らは一体いかなる困難を経てきたのであろうか。そもそも一般論として翻訳にあたっては、原意をいかに正しく他国語におきかえるかという課題が第一にあるが、本論の初めに問題を提示したごとく、特に宗教文献の場合にはそれが厳しく問題とされる。つまり、端的にいえば、翻訳された漢訳経典に基づいて、果してゴータマ・ブッダと同質の宗教的目覚めを実現しうるか、ということである。まただからこそ、たとえばキリスト教の聖書の場合など、カトリック教会では公式には二〇〇〇年近くその翻訳が禁止され、ギリシア語原典・ラテン語訳のみが使用されていたのであり、

一九六〇年代に始まる第二ヴァチカン公会議によって始めて積極的に他国語への翻訳が勧められるようになったのである。

それでは、その問題をも含めて漢訳仏典の場合はどのような状況であったのであろうか。また中国における特殊性は？　中国での、一〇〇〇年に亘る仏典の漢訳の歴史において、決定的役割を果したのは五世紀始めに西域の亀茲国より来華し、十数年間に『法華経』をはじめとする主要な大乗経典を訳出した鳩摩羅什(Kumāra-jīva)である。彼が長安に至る以前の約二五〇年、幾多の翻訳僧がインド・西域より華土に至り、また彼らの翻訳にあきたらず、仏典を求めてインド・西域をめざした中国人もいた。彼らは後述する中国におけるひとつの固有な問題をめぐって、そしてそれも結局はいかに翻訳すれば仏教の真意を伝えうるか、ということに帰着するのであるが、二五〇年の長きに亘って試行錯誤を重ねつつ、解決を求めていた。そして鳩摩羅什の来華によってそれらの問題が解決され、仏典の翻訳の定着がなされた後、中国における仏教の本格的理解が始まり、漢訳仏典に基づく中国仏教の教理形成がなされてゆくことになる。そしてその後、中国人最大の翻訳者といわれる唐代初めの玄奘をはじめとし、多くの翻訳者が出現しそれぞれに活躍をするが、鳩摩羅什以降、翻訳に関する原則的な大きな問題はおこらず、極端にいえば細かい訳語をいかにすべきかといった問題が生じるのみであった。——ただし、鳩摩羅什は確かに教理解釈においても、翻訳に関しても極めてすぐれた才能の持ち主ではあったが、その才能を発揮しうる状況を準備したのは、後漢以来、彼の来華に至るまでの二五〇年間に亘る中国人とインド・西域からの翻訳僧との試行錯誤的努力であったことはいうまでもない。

それではいったい鳩摩羅什が来華するまでの二五〇年間、何が仏典漢訳の際の最大の問題であったのか。それは、文体に関する「文質論争」とでもいうべき問題である。「文」とは「文雅」、「質」とは

「質実」のことであり、中国の研究者をも含めて中国仏教研究者はそれらを意訳と直訳とにあてはめて理解することが多い。しかし、そもそも文と質との問題は、『論語』雍也篇の次の文章にその典拠をもつものである。

子曰、質勝文則野、文勝質則史、文質彬彬、然後君子

（質実・素朴さが文雅さにまさるならば粗野となり、文雅さが質実さにまさるならば華美となってしまう。要するに文雅さと質実さとがうまく均整がとれてこそ君子というべきである。）

ここでいう「文」とは外面的形の優美さ、「質」とは内容の充実度とでもいったらよかろう。従って、現代の意訳・直訳とも重なる面をもちつつも、相当に離れた概念でもある。そもそも中国人・中国文化は文章表現を極めて重視する。文章はしばしば内容よりも、その表現が重んじられたといっても過言ではない。そしてこの『論語』の文章を今問題になっている漢訳仏典の文質論争にかかわらせて考えれば、中国における仏典の翻訳の理想は仏教の深遠な真実を忠実に伝えており（質）、なおかつ中国人の美的感覚に適った名文でなくてはならなかった（文）。そのような翻訳を実現するためには、前者にあっては仏教の教理に深く通じている必要もあり、後者に関しては中国の伝統文化を身につけ、それによって美文を綴れる名文家である必要もあった。

さて漢訳仏典に関する最古の議論は三国・呉の支謙作と推定される『法句経序』である。支謙の翻訳に関しては、後世種々の文献に論評がみられるが、中国人に最も好まれよく読まれたであろうという点で、私見によれば鳩摩羅什以前では、最大の功績者である。さて、その中で彼は次のようなことを言う。

――仏は天竺に出現せられ、その天竺と漢土とは文字も発音も異なり、物や名称も同じではないから、翻訳してその実質を伝えることは容易なことではない。これまでのところでは、後漢の安世高と厳弗調

とのみが明確に当を得た翻訳者であり、その後、これに続くものがない状態である。それ以後の翻訳者は、精密とは言い難いが、その実質を貴んではいるので、大体の趣旨は得られている。ところでこの五百偈の『法句経』翻訳について言うに、黄武三年に天竺より武昌へ来られた維祇難という人に会い、私はその梵本を譲られた。そこで私は維祇難に同行して来た竺将炎にこれを翻訳してほしいと頼んだが、彼は天竺の語はできたが漢語に通暁してはいなかったので、その翻訳を見てみると、西域語をそのまま音写したところもあれば、意味の上で訳してはいてもあまりに直訳的で生硬な感のするところもある。そこで私が「この文章は文雅ではない」と言ったところ、維祇難は、「仏の御言葉は内容が重要であり、美しく飾った文体は必要ではない。経典は理解し易く、その趣旨を見失わせないようにするのが好ましいのだ」と言う。その時そこに居合せた人びとはみなこれを聞いて、「老子は「信の言は美ならず」と言い、孔子も「書は言を尽さず、言は意を尽さず」と言っているではないか。聖人の意は極まりなく深いのだから、翻訳にあたっては文辞の修飾よりも、深い内容を伝えることが肝要で、それによってその深意を体得すべきであろう」と言い、みな維祇難の説に賛成することになった。このようなわけで今回のこの翻訳に際しては訳者の言われるままに書きとどめるよう努め、ただ本旨に従って文飾を加えることは控えた。そして訳しても意味の通じぬ所は書き残さなかったので、脱けたままにして訳出しないでおいた所も少なくない——と。

結局この時点で支謙は、維祇難とその訳場に参加していた人びとの「聖意をできる限りそのまま伝えるべきだ」という建て前論にこれ以上反論せずに引き下がった。しかし黄武三年とは支謙が訳経活動に参加し始めた頃であり、彼はこの後インド・西域語に通じるようになり、建興中に至るまでの約三〇年間に『維摩詰経』『大明度経』など現存二二経を自ら訳出し、その文体は後の東晋・支敏度の『合首楞

厳経記』中の指摘にも見られるように、鳩摩羅什以前の古訳時代を代表する「文(文体重視)」派のものであった。そして彼の文的翻訳経典が中国人にはより好まれたことも、先の支敏度による序文からも読みとられることである。

以後、東晋末に至るまでの翻訳に関する文質論争は、建て前論としては常に「質(内容重視)」派の意見が「文」派に対して優位にたつ。しかし、『出三蔵記集』所収の「大智釈論序」・「僧伽羅利経後記」など多くの経序に指摘されるように、中国人、特に知識階層たる士大夫は文章の表現を重視し、意の通りにくい「質」的翻訳よりも文雅な文体の経典を好んだのが現実であった。それは宗教文献である仏典に対しても同様であり、それ故、同本異訳のあるもの、例えば「般若経典類」・『法華経』・『維摩詰経』などは、いずれの場合も「文」派が好まれて受容され、後世に広く伝わることになった。

ともかくも、『法句経序』にみられる文体論争、即ち仏典の翻訳は「文」に従うべきか「質」に従うべきかの論争はこの時代に既に始まり、中国独特の翻訳論として大いに論説され続け、永く東晋末の鳩摩羅什来華までその決着を見なかった。

ところでここで再度注意しておくべきは、理想的翻訳・文体は「文質彬彬(文と質とがうまく均整がとれている)」たるものでありながら、そしてその理想は中国人の意識では五世紀初めの鳩摩羅什によって現実に果されることになるが、漢訳のはじまったときからの二五〇年間は文と質とは互いにあい入れぬふたつのあり方として対立し続けたということである。つまり「質」的な翻訳は原文に忠実であるとはいえ、或る場合には原文が理解できないため翻訳せずに落とし、或る場合には音写語を多用したために、恐らくは当時の人びとにとり晦渋で内容が十分に理解できないという欠点を持ち、しかし他方「文」的な翻訳は文章も美しく中国人好みであり、確かに文意も通じたが、道安の指摘のように「巧は

則ち巧なれども、竅の成りて混沌の終すを懼る」という欠点、即ちよけいな技巧が却って本来の根源的生命を殺すことになるとの欠点があった。

このように決して十全ではない漢訳経典に依らざるを得なかったこの時代、特に四世紀に登場した中国の真摯な仏教求道者たちは、たとえば支敏度のように同本異訳の合本研究を試みたり、道安のごとく経序をつけ経典整理をして訳経記録を作り、さらには訳経場を組織し、また結局は生前に会うことは適わなかったが、時の皇帝に西域の名僧・鳩摩羅什を招聘することを進言するなど、あらゆる方法によって仏教の深遠な理法を体得しようと試みたのであった。

さて鳩摩羅什は四〇一年に長安に至るが、彼は大乗諸経典・中観哲学をはじめ、部派アビダルマ教学にも通暁し、従って教理理解に関する絶対的自信もあった。それは、道安と並び中国仏教の祖ともいうべき慧遠との手紙のやりとりを収めた『大乗大義章』からも十分窺われるところである。さらに他方、一五年に及ぶ涼州滞在によって中国語はいうまでもなく、中国的文化に対する理解をも深めていたであろうことから、彼の翻訳はそのままに理想的なものとして受け入れられていったのである。義学・語学兼備した鳩摩羅什はその後長安で、関内の四聖といわれた僧肇・僧叡・道生・道融らを翻訳の補助者とし、多数の聴衆を前にして大乗諸経典を翻訳しつつ、その場で質疑応答を雑えて講義をもしていったと考えられるが、その中で二五〇年に亘る翻訳に関する論争も自然と解かれてしまった。従ってその後は漢訳経典の翻訳そのものに関わる懸念はなくなり、五世紀以降、中国ではそれらの漢訳仏典に基づいて本格的な仏教理解の時代が始まっていった。

以上、文質論争を簡略に述べてきたが、中国人が仏教を真に理解するために、いかに経典の翻訳に関して苦労し、努力したかの一端は知られたと思う。そのような経過を経てこそ、中国・日本の文化的遺

産である漢訳仏典をわれわれは今手にしているのである。

なお、漢訳仏典に関しては、種々の翻訳理論、翻訳制度史に関する興味深い主題もある。それらは筆者の「漢訳仏典の文体論と翻訳論」『東洋学術研究』第二二巻第二号、一九八三年、及びその注に挙げた参考文献に詳しい。またその後のものとして、馬祖毅著『中国翻訳簡史』中国対外翻訳出版公司(北京)、一九八四年、がある。

2 仏性論争

田村晃祐

人生は苦に満ちており、その根本原因は煩悩にある。そこで、煩悩を断つことによって死という最も本質的なものを含めて、あらゆる苦を超克した楽の境地に達するのが仏教の目的である。この境地が涅槃である。涅槃に到達できるということは、人間は苦の現実にありながら、苦を超克する可能性をもった存在であるといえる。そのような悟りの可能性を仏性という。

仏性はブッダ・ゴートラ(buddha-gotra)、仏の種性、仏の家に生れた者、という言葉と、ブッダ・ダーツ(buddha-dhātu)、仏の世界、あらゆる衆生は全部仏の世界の中にいる、という意味の言葉と、ブッダ・ガルバ(buddha-garbha)、仏蔵、仏が胎児として胎内にいる状態、という意味の言葉を中国語に訳したものである。(1) ここにも、仏性という言葉が本来、多様な意味をもっていることがわかる。

仏性に関連する問題をいくつか挙げてみよう。第一は、仏性の本質は何か、ということである。すべては空である、というと、空であるということ自体が仏性である、という考え方が出る。真如といいかえてもいい。空や真如を仏性とすると、すべては仏性をもっていることになるが、他方、実際に悟りに達し、仏になるためには学問・修行が必要である。学問・修行する点に仏に達する可能性が秘められている、という見方も出てくる。修行のあり方が仏性であるともいえる。(2)

現実には、仏になる人もいるが、仏教に全く関心をもたず、仏になろうとしない人、なれない人もいる。このような人は、仏性をもたない人である、と見られる。仏性をもたない人を無性有情(むしょうじょう)とよび、イッチャンティカ(icchantika)というサンスクリット語の発音を写して、一闡提(いっせんだい)、略して闡提という。一

闡提の存在を認めれば、さとれる人とさとれない人の区別を認めることになる。逆に一闡提とみられる人も、最終的にはさとれる、とみれば、すべての人は仏性をもち、成仏することが出来る(一切皆成)という、平等な立場に立つことになる。仏性という言葉が最初に使われ、仏性の考究を行った大乗の『涅槃経』は種々の成立過程を経て大成されたものであり、前半の部分では、一闡提は成仏出来ないとしているが、後半は、一闡提にも成仏の可能性を認める立場をとっている。[3] そうすると、一闡提を認める現実的な立場に立つか、認めない理念的立場に立つかが、仏性の内容の問題と関連して論争の種になる。

更に一乗思想と三乗思想が関係してくる。仏教は、大乗と小乗に分れると見るのが一般的な見方である。伝統的には、大乗を菩薩乗といい、小乗は声聞乗と縁覚乗に分けて、仏教全体を三乗に分けている。このように分けると、三乗はそれぞれ独立性をもった異るものであるか、三乗の別はあっても、すべては仏教であり、その本質は一つのものであると見るか、という問題が出てくる。天台宗や日蓮宗の根本をなす『法華経』は、この三乗は実は一つである、という見解を大きな柱としている。一乗の思想である。仏教は一つのものであるが、教えを受ける人間の力に応じて導く為に三乗の区別がなされたので、三乗の相違はあっても、そのすべては一つに帰する、という見方である。こういう観点に立てば、すべての人に、仏になる可能性が開かれていることになる。ところが、現実的立場に立って、小乗の人は小乗の人であり、大乗の人だけが成仏出来る、という見方に立てば、成仏出来る人と、出来ない人の区別を認めることになる。これが仏性の問題に関連してくる。

三乗思想の最もととのった形式は、法相宗の依り所とする五性(五姓)各別説に見られる。人間には五種類の区別がある、とする。第一は声聞定性、第二は縁覚定性、第三は菩薩定性であり、それぞれ声聞・縁覚・菩薩に定まっている性質の人である。そうすると、声聞・縁覚という小乗の人は、阿羅漢と

いう立場にしか至ることが出来ず、仏になることは出来ない。菩薩定性だけが成仏出来る。第四は不定性で、三乗のどの立場に至るかは定まっていない人である。この人には、成仏の可能性がある。第五は無性有情である。全く成仏の可能性をもたない人である。こうして人間には五種類の区別があるという立場に立つと、成仏出来るのは、菩薩定性と、不定性の人に限られる。他の三性は成仏の可能性をもっていないことになる。五性各別説に立てば、すべては成仏出来るとする『法華経』などの経典の思想は、実は不定性の人を勇気づけて成仏に導く為にとられた一つの手段(方便)としての思想にすぎない、ということになる。

逆に、すべての人は仏性をもち成仏出来る、という立場からいえば、小乗はもとより無性有情とされている人でも、実際には成仏出来る、ということを主張する。

これらの種々の立場は、それぞれの宗のもつ基本的な教理から導かれることはいう迄もない。こうして基本的教理と、それに関連する仏性の問題は、大きな論争をまき起していった。

一　中国における仏性論争

1

中国においては古くから仏性の本質や性格が問題になり、南北朝以前には、すでに十数種の仏性説が立てられていた。

中でも著名なものに、竺道生(?―四三四)が、法顕訳の六巻の『泥洹経』(『涅槃経』の前半に相当す

る)が訳された(四一八)段階で、経には無条件に一闡提の成仏が否定されている[4]にもかかわらず、一闡提もすべて成仏することが出来る、という説を立て、建康(南京)から排斥されて南宋の帝により蘇州へながされ、後、廬山へ移ったが、四十巻本の『涅槃経』が曇無讖によって訳され(四二三)、江南へ伝えられる(四三一)と、その後半には一闡提の成仏が説かれていて、人々が敬服した、という[5]。この時、道生を排斥したのは于闐の沙門智勝であったとされているが、道生は他に頓悟説を唱導して、漸悟説に立つ慧観などとも論争があった[6]。

魏晋南北朝時代の仏性説として、仏性とは衆生であるとか、心であるとか、自性清浄心とか、第一義空であるとか、など十数種の仏性説が伝えられているが、隋代、いわゆる中国仏教の建設時代とよばれる頃になると、浄影寺慧遠(五二三―五九二)が仏性についての詳細な研究を行って諸種の経典に見られる仏性説を組織的に検討し[7]、天台宗の開祖、天台大師智顗(五三八―五九七)は、三因仏性説を立てた。三因とは㈠正因(不変なる仏の悟りの本性)、㈡了因(悟りの本性に相応する智慧)、㈢縁因(智慧をたすける善根功徳)である。こうして真実の理と、それをさとる智慧と実践のすべてを仏性と位置づけ、そのすべてが常楽我浄であると定義づけている[8]。

また三論宗の大成者、嘉祥大師吉蔵(五四九―六二三)は、五種仏性説(正因・了因・縁因・果・果果)を立て、中道の理(正因)と、あらゆる行(了因)・善悪などの法(縁因)ばかりでなく、悟りの智慧(果)、大涅槃(果果)の、仏道のすべてを仏性に含めて考察している[9]。

このようにして、中国仏教において古くから仏性の内容について種々の考察が行われ、三論宗・天台宗や涅槃宗その他が、すべての衆生は成仏出来る、という一乗思想に立っていた所へ、玄奘(六〇〇―六六四)によって伝えられた法相宗が、成仏出来る人と出来ない人との相違がある、とする五性各別説

を導入すると、すべての人が仏性を具えていて成仏出来るのか、或いは、成仏出来ない人もいるという考え方が正しいのか、ということをめぐって、玄奘門下で激烈な論争が行われるようになった。

2

伝教大師最澄(七六七―八二二)は、法相宗徳一との論争に際して、中国仏教仏性論争関係資料を含む、『法華輔照』三巻(現『法華秀句』中巻本・末)をまとめている。[10] この中、中国の唐時代、玄奘門下における論争として霊潤・神泰・義栄の論争をあげている。

霊潤は[11]『涅槃』『般舟三昧』『摂大乗論』を学び、長安の弘福寺にあって、常に『涅槃経』を講じて、「涅槃の正義は惟此の一人のみ」とうたわれた。『涅槃経』『摂大乗論』の疏や玄章を造り、『維摩』『勝鬘』『起信論』等に疏を造った。玄奘の訳場に参加し、証義の役をつとめ、生没年不明であるが、貞観末年(六四九)頃の死去と思われる。無相を観じて外塵想(心をはなれて、外界が客観的に存在するという見方)を捨て、無生を観じて唯識の想(存在するのは心の働きのみであるという見方)をも捨て、真法界を得る、という考え方であった。

玄奘の新しい法相教理に接し、霊潤は新・旧の教義の相違を一四項目[12]にわたって説いて「十四門義」よりなる一巻の書を著した(以下『十四門義』と呼ぶ)。項目名は、新しい法相教義の立場に立っているが、それらの法相教義を批判する所に、霊潤の思想があった。この中、仏性に関係する問題には、㈠一分(部)の無仏性の衆生の存在、㈡二乗の人が無余涅槃に入ればそこから大乗に入ることはない、㈢不定性の声聞が大乗に入るのは、分段生死を延べて菩薩道を行う、㈣三乗の種性は法爾に定まっている、などがあげられよう。この書の中では、法相教学も、「汝引く所の大乗の論は」(『伝全』三・一五八、傍点

筆者)と、直接呼びかける形をとっており、霊潤もまた「汝」(『伝全』三・一五九、一六〇、一七二)と直接呼びかけており、『十四門義』のもとになる論争がすでにあったことを思わせる形をとっている。最澄が『法華輔照』に引用しているのは、第一の無仏性の衆生の存在を否定する部分だけであって、その他の部分の内容は知られていない。

この霊潤の法相教学批判に対して、反論を行ったのが神泰である。

神泰は蒲州普救寺に住し、玄奘が貞観一九(六四五)年、唐へ帰り、弘福寺で訳経を始めると、霊潤・文備・神昉ら一一名と共に証義に任じた[13]。霊潤が玄奘の訳場に証義として列しながら、従来の思想の立場に止り、法相教義を批判したのに対し、神泰は法相教義を受容し、霊潤に反論を行った。これを最澄は引用しているのである。顕慶四(六五九)年高宗の勅により西明寺が建立されると寺主となった。西明寺は懐素(東塔宗の開祖、六二四―七〇七)が都維那、道宣(南山律宗の開祖、五九一―六六七)が上座となっている[14]。蒲州栖巌寺、大慈恩寺にも住した。生没年不明。著書に『倶舎論疏』三十巻(七巻存)、『因明論疏』、『摂論疏』十巻、『掌珍論疏』二巻、『観所縁縁論疏』『薬師経疏』『道品章』『大乗四善根章』『十二縁起章』各一巻が伝えられているが、霊潤の『十四門義』批判の書一巻の名は分らない。

神泰がこうして霊潤批判の書を著すと、これに反論を行ったのが新羅の義栄[15]である。但し、義栄の伝記は全く知られていない。

3

霊潤が批判の対象としている新宗(法相宗)の思想では、無性有情といわれる一部の仏性をもたない人がいる。理性即ち真如・空はすべての人に共通しているが、行性即ち実践性が欠けている人を無性有情

といい、この人は結局大乗の悟りの善根をもつことは出来ない。それにも拘らず、一切衆生に仏性あり、と説かれているのは、少分の一切即ち小さな部分の中のすべての人、の意味にすぎない(『伝全』三・一五五、一五八、一八四、一八八、一八九)。

また無著(Asaṅga 三一〇?—三九〇)の『大乗荘厳経論』から、般涅槃(はつねはん)を得ることの出来ない者に二種類ある。時辺般涅槃法(その期間中さとれない者)と、畢竟無涅槃法(どうしてもさとれない者)(16)である、という文を引いて(大正三一、五九五a)、畢竟無涅槃法の者がいるということから一部の仏性をもたない衆生がいる、と結論づける。また『涅槃経』から、一闡提は善根を燃焼させてしまった人である、という文を引いて(大正一二、四二五c—四二六a)、この人はどうしても善根の生ずることのない人で、仏性をもっていない、と結論づける。

このような説に霊潤は反論を加える。無仏性の衆生がいる、というのに対しては、『華厳経』『無上依経』『涅槃経』を引用して、一切の衆生に仏性があり、これに反する「一部の人には仏性がない」という主張は魔説であり、妄語であり、そのような主張をなす者は仏弟子ではない、という。その理由として、すべての衆生は仏性を蔵しているという如来蔵思想をあげる。

更に、一切衆生悉有仏性の一切とは少分の一切である、という主張に対しては、このような見方は不了義(不完全な教義)の説であり、完全な教説(了義教)では一切とはすべてのもの(全分の一切)をいうのである、と切りかえす。その理由は、あらゆる迷いの世界の衆生の根元は仏性・真如であり(17)、仏性を離れては衆生は存しないからである、という。

仏性の中、理性即ち空性とか真如というものは、すべての衆生に具わっているが、修行によって実際に仏に到達すべき行性は、もっている人ともっていない人の区別がある、という見解に対しては、理性

がある者は必ず行性がある。何故なら、理性は仏性の本体であり、行性はそのはたらき(業性)であり、具体的な内容としては㈠生死の苦を厭い、㈡涅槃を求める、ということであるが、理性があれば、必ず行性があるものであるから、すべての衆生は成仏出来る、と主張する。

更に一闡提の存在は、㈠大乗を非難する心を転じて、大乗に信を生じさせるため、㈡大乗を求めない心を転じて大乗を求めさせるため、㈢一闡提の人は長い間輪廻を繰返すので、大乗への信を生じ難いことを説明するため、という三点の目的で仮に説かれたにすぎず、実際には一闡提の人にも仏性があり、悟りへの善根を断っている人も、善根を生ずることが出来る、と多くの経論を引用しながら説明している。(18)

4

この霊潤の主張に対して、神泰は、霊潤の語を「謗法者言く」として引用しながら反論を加えていく。無性有情の存在を主張する教義を、不了義の説であるとするならば、仏の説く『涅槃経』の中に五種仏性の義が含まれており、また弥勒菩薩の『荘厳論』その他にも記されていることであるから、仏や菩薩を凡小であると非難することになる、と反撃する。

また、仏性によってあらゆる衆生が存する、ということについては、『涅槃経』の文の解釈を間違えていると反論する。これは、人・法の両方とも無我であるとさとっていく時にあらわされる真如の理について述べているものであって、衆生の存在が仏性によるということをいうのではない、と主張する。(法相宗の教義によれば、あらゆる現象(法)も人も空であり無であることには違いないが、衆生の生存は、あく迄も前世の業の結果によるのである、と見ていくのである。「真如凝然、不作諸法」、真如があ

らゆる現象を作り出す訳ではない、といわれているゆえんである。）そこで、『楞伽経』や『宝性論』などを引きながら、行性のない一闡提が存して、これらの人は成仏出来ないことを証明していく。

神泰の文を批判した義栄の文の中に、この文の他に神泰の引く七文[19]を引用している。仏性を立ててこれが我の義である、と『涅槃経』に説いているのは、仏教は無我説なのであるから、外道の為に仮に仏性を我であると説いているにすぎず、凡そ心ある者は成仏すべし、という言葉の「有心」とは仏性をもっている有情の意味にすぎず、心ある者であっても無性の者は成仏しないのである。あらゆる衆生が同じく仏性を有している、とは理性であって行性のことではなく、一切の衆生が同一の解脱を得ることが出来る、という場合の一切とは行性ある人について述べるにすぎない。行性のない者は成仏出来ず、『善戒経』や『荘厳論』などに、明らかに行性はあらゆる衆生に遍く存している訳ではない、と説いている、という。

5

新羅の義栄は、神泰の文の全文を二十四文に分けて細引しながら一つ一つ反論を加えていく[20]。「直筆して曰く」というのが義栄の文である。

義栄の主張の中心は、一切の人が仏性を有し、成仏出来ることを説いている『涅槃経』を信ずべきである、とし、その解釈に力を尽している。

教理の点で興味深い論議をあげると、先ず行仏性の内容の問題がある。法相宗側に、行仏性とは、法爾種子（生れながらにもっている悟りのたね）であるか、菩提心を起す、ということであるか、六波羅蜜を修することであるか、と問う。そして法爾種子であるとすると、そのようなことは『涅槃経』や世親

の『仏性論』にそのような事は記されておらず信じ難い。また発菩提心や六波羅蜜であるとするとどうしても成仏出来ないということはあり得ない。こうして、行仏性の内容を分析して、法相宗の主張をくつがえしていく(『伝全』三・二一二―二一三)。

また、どうしても成仏出来ない人の中に、すべての衆生を救う為に自分はいつ迄も菩薩の立場に止っていて仏になることが出来ない、という菩薩がいるが、これは菩薩の教化の為のものであって、本当に成仏出来ない訳ではない、と主張する。更に、すべての衆生が成仏すれば、衆生界が滅り、増減なしという経典の言葉に反するのではないか、という疑問に対しては、衆生界とはその本体をなす真如を指すのであるから、衆生の成仏にかかわらず、増減はないと述べる(『伝全』三・二三六)。

6

更に法宝と慧沼の論争がある。

法宝は生没年不明。貞観元(六二七)年頃の生れかといわれる。涅槃宗系の僧。『倶舎論疏』三十巻は、普光の『倶舎論記』と共に重用されている。『大般涅槃経疏』十五巻(巻九・十のみ存)、『一乗仏性究竟論』六巻(巻三のみ続蔵所収)、『一乗仏性権実論』三巻などの著がある。『権実論』は大部分が金沢文庫に写本で伝えられている。(21)

法宝は、体・得・果の三点から仏性を考察してすべての者は成仏出来るとし、『瑜伽論』に説かれる、悟りの種子である真如所縁縁種子は、真如そのものに他ならない、と考えた。

それに対して、法相宗の第二祖淄州大師慧沼(六五〇―七一四)は、『唯識了義灯』『能顕中辺慧日論』その他を著し、五性各別説を強調した。仏性に㈠理性―真如、㈡行性―万行、㈢隠密性―煩悩、の三種

を認め、煩悩もまた悟りへの種となるものであり、仏性に他ならない、と考えた。五性各別は、行性によるものとし、あらゆる現象、行為は、最も心の奥底にある種子より生ずるという法相宗の思想に基づき、悟りの種子より悟りが得られるものと考え、悟りの種子を本来もっているかどうかによって五性の別が出来るものとし、真如所縁縁種子は、真如を縁ずる悟りの種子で、この種子を本来有しているか否かによって成仏の可否の定められる本有無漏種子であると考えた。

法宝・慧沼の真如所縁縁種子についての見方は、最澄・徳一の論争にも受けつがれている。

その他、華厳宗の大成者法蔵(六四三―七一二)は、三乗と一乗を融和した形での一乗説を主張した。

二　日本における仏性論争

1

日本においても、インド・中国における種々の仏性観・仏性論争をうけて、仏性に関係する論争が行われた。

聖徳太子作の『法華義疏』や『勝鬘経義疏』は、一乗思想を強調する経典についての一乗の立場に立っての註釈であった。奈良時代には多数の宗派が導入され、その中心をなすものは南都六宗とよばれる宗派であったが、一乗思想に立つ三論宗や華厳宗と、三乗思想に立つ法相宗が含まれていた。そこで両思想の論争が行われたことと思われる。例えば道慈と神叡との論議や、三論宗善議の「三論・法相の久年の諍」(『伝全』五附一〇)の語などに示されている。(22) 最澄の『法華輔照』(現『法華秀句』中巻)も、元

来は日本における奈良時代の仏性論争を含んでいたことが目次から推定される(『伝全』三・一一一)。

2

しかし、日本での仏性論争として最も著名なのは、天台宗の伝教大師最澄と、東国、論争当時は会津に住していた法相宗の碩学徳一(生没年不明)との間で行われた論争であり、通常、三一権実論争、即ち三乗思想と一乗思想の何れが権(方便)のものであるか、真実であるかをめぐっての論争、とよばれ、徳一は三乗を実、一乗を権とする立場をとり、最澄は一乗を実、三乗を権とする立場をとった。この論争は弘仁八(八一七)年から同一二(八二一)年にわたって行われ、徳一は『仏性抄』一巻、『中辺義鏡』三巻、『遮異見章』三巻、『慧日羽足』三巻、『中辺義鏡残』二十巻などを著した[23]。最澄は『照権実鏡』一巻、『守護国界章』九巻、『法華輔照』三巻、『決権実論』一巻、『通六九証破比量文』一巻、『法華秀句』三巻などを著した[24]。

徳一の主張の要点は、五性各別説に立ち、無性有情の存在を証し、また定性二乗の大乗への転向の出来ないことである。小乗の目的とする所は無余涅槃即ち、肉体も精神も全く滅無に帰し、従って輪廻を行う主体がなくなり、輪廻の苦を脱却した状態である。こうして無余涅槃に至れば、全くの無であるから、大乗への転向の可能性は残されておらず、従って小乗は小乗のままで終る。それなのに何故、すべての人は成仏出来る、と『法華経』などに書かれているかといえば、それはすべての可能性をもつ不定性の人を激励して大乗の成仏へ向わせる手段として説かれたのであるから、『法華経』は権の教えである、という。また論争の中で特に大きく取り上げられたものに『法華経』の火宅の譬がある。火事の家から子供達を安全に出そうとして、父が、羊車・鹿車・牛車を与えるといってよびかけ、外へ出た子供

達を全部、大白牛車にのせて連れ去った、という譬え話で、先によびかけるなかでいった牛車と実際に与えた大白牛車が同一のものか異るものかが論争された。徳一は三乗即ち三種の車(声聞・縁覚・菩薩の乗物)の別々であることを主張するので、牛車と大白牛車は同一のものであり、不定性の小乗の人を大乗の人と共に菩薩の車にのせたと解釈する。

このような徳一の主張に対して、最澄は一乗説に立って反論する。五性各別説は、実は種類が異るのではなくて、位が異るにすぎない、と主張する。教えは、教えを受ける人の能力によって、適当する種々の教えが説かれるのであって、小乗の教えが適当な人には小乗の教えが説かれるだけであって、小乗がわかれば、次に大乗の初門を説いて、大乗へ引き上げる。こうして、すべての人を最終的には『法華経』に説かれる一乗即ち同一の乗物へのせて成仏させることが出来る。無余涅槃の問題については、『勝鬘経』に従って、生死には分段生死(凡夫の生死)と変易生死(聖者の生死)の二種がある、という。ところが、小乗では分段生死だけを知っており、分段生死が尽きたことを無余涅槃と考えているが、実はまだ変易生死が残っていて、従って大乗への転向の可能性は残されている、と主張する。更に火宅の譬については、牛車と大白牛車とは異るものであり、小乗の子も大乗の子も家の外へ出た後に等しく父に車を与えるように要請しているのであり、大白牛車にすべての子がのせられたことは、小乗の人も大乗の人も、結局は同一の乗物にのって、同じく成仏出来ることを意味している、という。真如所縁縁種子についても論争が行われている。

このような内容のことが、経論にその根拠を示し、相手の主張の根拠となった経論の真実の意義を解明し、また論理的な矛盾を指摘するなどのことを通じて、激しく論争が展開された。

3

一乗三乗の論争は平安時代を通じても受けつがれていった。

天長年間(八二四―八三四)淳和天皇が各宗の要項を書いて提出させた、いわゆる天長の六本宗書は、殆どが関説している。天台宗義真(七八一―八三三)の『天台法華宗義集』一巻に「一乗義」(大正七四、二六九a―二七一a)、法相宗護命(七五〇―八三四)の『大乗法相研神章』五巻に「略顕種性差別」(大正七一、三六b―三九b)が設けられている。真言宗空海(七七四―八三五)の『十住心論』十巻は教判論という性格上、特に項目は設けられていないが、一乗思想に基づいて教理が構成されている。華厳宗普機の『華厳一乗開心論』(六巻中一巻のみ存)も、華厳教義に則って一乗の立場に立っている。特に一乗について大きな意義をもったものに、三論宗玄叡(生没年不明)の『大乗三論大義鈔』四巻があり、「仏性義」(大正七〇、一三四b―一三六b)、「一乗義」(同、一四〇a―一四一c)、「種子爾不爾諍論」「有性無性諍論」「定性不定性諍論」「変易生死諍論」「三一権実諍論」「三車四車諍論」(同、一五七c―一七〇b)と、多くの項目を立てて関説している。

その後も、三論宗では、宗法師[25]の『一乗仏性慧日抄』一巻、珍海(一〇九一―一一五一)の『一乗義私記』一巻など、華厳宗で増春の天暦年中(九四七―九五六)著の『華厳一乗義私記』一巻、親円の寛仁三(一〇一九)年著の『華厳宗種性義抄』一巻などが著され、研究が続けられていった。

4

そのような中で天台宗関係で平安時代中期に応和宗論が行われ、源信(九四二―一〇一七)は『一乗要

訣』を著した。

応和宗論は、慈慧大師良源[26](九一二―九八五)が主催し、応和三(九六三)年、宮中清涼殿で、天台一〇名、南都一〇名の僧で五日間、朝夕一〇座にわたり『法華経』八巻と『無量義経』及び『普賢経』の計一〇巻について行われた討論会で、この席上、『法華経』の漢文「無一不成仏」を、天台は「一(ひと)りとして成仏せざるはなし」と読み、法相宗の仲算は「無(性有情)の一(種類の人)は成仏せず」と読んだといい、互いにそれぞれの立場を主張して論議が行われた。

良源の弟子慧心僧都源信は、天台宗の僧でありながら、先入見を排し、虚心に一乗思想と三乗思想を検討し、やはり一乗思想に真実性を認めて『一乗要訣』三巻を著し、従来の説を綜合しながら、後の一乗思想に基づく諸宗派の基礎をなす著作を行ったのである。

結　語

こうして仏性論争は、仏性とは何か、ということを軸としながら、それぞれの宗派の思想の基本的教理を背景にもち、また以前の仏性論争をふまえながら激しく論争されてきた。この論争は、それぞれの宗の教理の基盤を確立し、従ってその宗の存立の意義を発揮させるものであったので、論争は互いに負けることの出来ないものであった。

こうして、例えば、最澄と徳一との論争はほぼ最澄の死去に至る迄続けられ、論争自体に勝負をいう訳にはいかないが、中国でも日本でもその仏教史を通観していく時には、一乗の思想が優勢を示していき、すべては平等に仏性を有する、という理念的立場に立つ教理が確立されていった。鎌倉時代の仏教

でいえば、道元のすべては本来仏であるとか、日蓮の唱題において仏の功徳がゆずり渡されるとか、親鸞の悪人こそが救われるという阿弥陀仏の誓願に基づく一乗思想が生れ、また法相宗でも一切皆成思想との融合をはかった貞慶（一一五五―一二一三）や良遍（一一九四―一二五二）が出て[27]、日本仏教は一乗仏教となったのである。

（1）高崎直道『如来蔵思想の形成』春秋社、一九七四年、一三七―一四三頁。同『仏性とは何か』法蔵館、一九八五年、五一―五九頁。小川一乗『仏性思想』文栄堂、一九八二年、二四―三〇頁。

（2）仏性に関する諸問題を、インド・中国・日本にわたって詳細に検討した書に、常盤大定『仏性の研究』丙午出版社、一九三〇年、再版、国書刊行会、一九八三年、がある。

（3）横超慧日『涅槃経』平楽寺書店、一九八一年。望月良晃『大乗涅槃経の研究』春秋社、一九八八年。

（4）布施浩岳『涅槃宗の研究』前篇、叢文閣、一九四二年、九二頁。

（5）同上書、一六五頁以下。

（6）常盤大定氏は諸種の文献から、道生と㈠智勝、㈡法頴、㈢慧観、㈣羅什、との論争の記述を紹介している（常盤、前掲書、一七八頁以下）。

（7）慧遠『大乗義章』巻一、仏性義（大正四四、四七二a―四七七c）。

（8）智顗『金光明経玄義』巻上（大正三九、四a）、『妙法蓮華経玄義』巻五下（大正三三、七四一b―七四六c）では仏性を三軌として説いている。

（9）吉蔵『大乗玄論』巻三、仏性義（大正四五、三五b―四二b）。吉蔵の一乗説については丸山孝雄『法華教学研究序説』平楽寺書店、一九七八年、第一部。

（10）現行『法華秀句』中巻本・末は、

決択仏性護咽喉
初明天竺仏性諍
次示大唐仏性諍

後弁日本仏性諍　（叡山学院編『伝教大師全集』第三巻、一九二六年、一一一頁、以下『伝全』三・一一一と略記）

と掲げるが、実際には日本の部を欠いている。天竺の諍としては、小乗の諍として、『瑜伽論』の分別部と有部の論争、大乗の諍として『仏性論』(但し、内容は『瑜伽論』の論争に同じ)、『宝性論』『瑜伽論』を引く。次に大唐仏性の諍として、古説を示す、として道生と智勝との一闡提の成仏をめぐる争いを記し、ついで霊潤の一巻章『十四門義』、それを批判する神泰と、神泰に反論した義栄の論争をまとめている。

(11) 霊潤の伝は『続高僧伝』巻十五(大正五〇、五四五b―五四七a)に記されている。布施浩岳、前掲書、四七五頁、六三〇頁。

(12) 霊潤の『十四門義』の項目は、『伝全』三・一五五に記されている。

(13) 『大慈恩寺三蔵法師伝』巻六(大正五〇、二五三c)。

(14) 寺衆を領する上座、寺事を統べる寺主、寺規を正す都維那を三綱という。

(15) 最澄は、義栄の引用に当って「外国の義栄法師」(『伝全』三・一八七)と記して中国人以外であることを示し、他に「新羅、暁栄」(『守護国界章』下巻中、『伝全』二・五七三)と記して新羅の元暁と並べて義栄の名を出している。

(16) 時辺般涅槃法(tatkālāparinirvāṇadharma)を宇井伯寿博士は、「その期間中の無般涅槃法のもの」と訳す。尚、畢竟無涅槃法はatyantāparinirvāṇadharma(宇井伯寿『大乗荘厳経論研究』岩波書店、一九六一年、三四、七八頁)。

(17) たとえば、如来蔵思想による『大乗起信論』では、生滅をこえた真如が煩悩におおわれて現実の衆生をなしているのであって、真如、如来蔵は輪廻している衆生の根本であり、如来蔵がなければ輪廻している衆生は存在しない。武邑尚邦『大乗起信論講読』百華苑、一九五九年。平川彰『大乗起信論』大蔵出版、一九七三年。

(18) また、神泰の引用によれば、霊潤は、時辺無般涅槃法という、一闡提の一部について、梵文からこのようにはいえない、と主張していた。即ち時辺般涅槃法を還梵すれば、kāla-anta-parinirvāṇaになるが、実際には、tat-kāla-aparinirvāṇaとあって異る言葉で、時辺と訳すことは出来ないという。これでみると、玄奘の

将来した梵本には、無般涅槃法と無(a)の字が入っていたと思われる(『伝全』三・一八三―一八四)。

(19) 『伝全』三の二一五―二一六の文の第二行以下、二一七―二一八。二二〇―二二一。二二一―二二二。二二二―二二三。二二三の引用文中の約三行。二二九―二三〇。

(20) 『伝全』三の頁数のみ記しておく。始は神泰の文、次は義栄の引用文の頁。一七二―一七三＝一八七。一七三＝一八八。一七三＝一九〇。一七三―一七四＝一九一―一九二。一七四＝一九三。一七四―一七五＝一九四。一七五＝一九五。一七五―一七六＝一九七―一九八。一七六＝二〇〇。一七六―一七七＝二〇一―二〇二。一七七―一七八＝二〇二―二〇三。一七八＝二〇六―三〇七。一七八―一七九＝二〇六―二〇七。一七九＝二〇七。一七九―一八〇＝二〇八―二〇九。一八〇＝二〇九―二一〇。一八〇―一八二＝二一〇―二一二。一八三＝二一三―二一四。一八三―一八四＝二一五―二一六及び二二三。一八四＝二二五。一八四―一八六＝二二六―二二七。一八六＝二二七―二二八。一八六＝二二八。一八六―一八七＝二二九。

(21) 久下陞『一乗仏性権実論の研究』上、隆文館、一九八五年。久下氏は、法宝は貞観元年頃の生れと推定する。

(22) 富貴原章信『日本唯識思想史』大雅堂、一九四四年、二二二頁、三三四頁。

(23) 田村晃祐編『徳一論叢』国書刊行会、一九八六年。

(24) 論争経過については、田村『最澄』(人物叢書)、吉川弘文館、一九八八年、思想内容については、田村編、前掲書、第三章、第四章参照。

(25) 常盤大定博士は「宗」を、貞観一二(八七〇)年に活動していた内宗のことか、とする(常盤、前掲書、三九七頁)。

(26) 平林盛得『良源』吉川弘文館、一九七六年。

(27) 鎌田茂雄「南都教学の思想史的意義(解説)」『日本思想大系15　鎌倉旧仏教』岩波書店、一九七一年。

3

倶舎と唯識の学

竹村牧男

一　中国・日本の倶舎・唯識学概観

倶舎学とは、世親(四〇〇―四八〇)の『阿毘達磨倶舎論』(以下『倶舎論』)の教理を研究する学問である。『倶舎論』は一般に、説一切有部(有部)の教義(存在の分析・業論・修道論等)を頌(詩)にまとめ、長行(散文)においてこれを解説し、あるいは主に経量部の立場から批判を加えたものといわれている。中国には、安世高(二世紀中頃)以来、アビダルマ文献が紹介され、特に四世紀後半より『鞞婆沙論』『阿毘曇八犍度論』等重要な有部論書が翻訳されると、北地を中心にそれらの研究が盛んとなった(毘曇宗)。六世紀中頃、真諦(四九九―五六九)が『倶舎論』を翻訳すると、従来のアビダルマ研究も『倶舎論』研究へと移っていく。真諦自身、弘通に最も心を砕いたのが『倶舎論』と『摂大乗論』であった。(1)

やがて玄奘(六〇〇―六六四)が新しく『倶舎論』を翻訳し、他にも『発智論』『婆沙論』『集異門足論』等の足論、『順正理論』『顕宗論』『異部宗輪論』などを翻訳すると、倶舎学乃至部派教学の研究はもっぱらこの新訳に拠るようになる。『倶舎論』に対しては、門下の神泰・普光・法宝が註釈を著わしている。とりわけ普光の『倶舎論記』(『光記』)、法宝の『倶舎論疏』(『宝疏』)は、今日に至るまで『倶舎論』研究の標準となっている。なお、『倶舎論』訳出後五〇年ほどして、円暉は『倶舎論』本頌の部分に註釈を施した『倶舎論頌疏』(『頌疏』)を著わしたが、その要領のよさの故か、古来多く用いられてきた。

玄奘はいうまでもなく、インドの当時最新の唯識学を中国に移植した人である。中国で唯識宗は、それ以前、菩提流支訳『十地経論』等による地論宗、真諦訳『摂大乗論世親釈』等による摂論宗があった。しかし玄奘が『解深密経』『瑜伽師地論』『阿毘達磨雑集論』『仏地経論』等々、及び世親の『唯識三十

頌』(存在の分析・業論・修道論等、教学全般をこめる)に対する十大論師の註釈を護法釈を中心に合糅したといわれる『成唯識論』などを翻訳してからは、中国唯識学も新局面を迎える。玄奘の愛弟子・慈恩大師基(六三二―六八二)は、『成唯識論述記』『大乗法苑義林章』等を著わし、法相宗の宗を確立した。法相宗第二祖・慧沼(六五〇―七一四)は『成唯識論了義灯』を、第三祖・智周(六六八―七二三)は『成唯識論演祕』を著わすが、この二書と慈恩の『成唯識論掌中樞要』とは「三箇の疏」といわれ、『成唯識論述記』を読むのに欠かせない書とされている。またこの三師の所説は「三祖の定判」といわれ、法相宗義の軌範を形づくっているのである。

本稿で倶舎と唯識の学というとき、それは主にこの玄奘訳の研究、もっといえば『倶舎論』と『成唯識論』の学問を意味することとする。玄奘門下では、この両論ともに深く研鑽されたに違いない。倶舎の大家とされる普光も、『成唯識論』を初め玄奘の翻訳事業に深く関わっていた。なお法宝は必ずしも法相教学に与しなかった。霊潤が新訳で一切成仏を認めないことを批判したのに対し、神泰が反論するが、法宝はむしろ霊潤と同じ立場に立とうとしている。これをさらに批判したのが、慧沼の『能顕中辺慧日論』である。

中国法相宗はその後、必ずしも振るわなかった。体制の推移に伴う華厳宗の台頭に押されて、勢力は急速に衰微していくのである。倶舎学の動向も同様であったろう。『望月仏教大辞典』年表に収める倶舎宗の系譜も、その情況を示している。

さて日本には、倶舎学はもとより法相教学とともに伝えられる。法相宗は最初、入唐(六五三年)して当時翻訳事業に専心していた玄奘に直接学んだ、道昭(六二九―七〇〇)によって伝えられた。道昭は帰国後、飛鳥元興寺においてその教えを弘めた。門下には薬師寺に拠った行基、法隆寺に拠った道賀らが

いる。この唯識第一伝を担った道昭が、また日本倶舎学の嚆矢ともされるのである。(2)

わが法相宗にはその後、同じく玄奘・慈恩に就いた智通・智達による第二伝(入唐六五八年)、智周に学んだ智鳳・智鸞・智雄による第三伝(入唐七〇三年)があり、さらに同じく智周に師事した玄昉による第四伝(入唐七一七年)がある。玄昉(―七四六)は在唐一八年にも及び、唯識学の奥義を究めた人で、帰国に際しては大蔵経にも匹敵する厖大な仏教典籍を日本に将来した。玄昉は興福寺に拠り、法を善珠(七二三―七九七)に相承するが、この善珠がわが国唯識学を大成させていく。

こうして奈良仏教は、法相宗が最も勢力をほこるようになる。古来、南都六宗といって倶舎宗もたてられているが、法相宗の年分度者三人のうち一人が倶舎を研究することとされていたりして、(3)倶舎宗はいわば法相宗の寓宗の位置にあった。

倶舎学も唯識学も、ともに性相学という。諸法の性(本性)と相(現象)を分析究明(決択)する学問だからである。この性相学は、仏教学の基礎学として、天台・真言・浄土等各宗においても研究されていった。一例にあの浄土教の源信(九四二―一〇一七)も、深く倶舎学を修めていた一人で、円暉の『頌疏』の批判的研究を行った『頌疏正文』の著などもある。ちなみに天台では、円珍(八一四―八九一)が入唐して『頌疏』等を将来(八五八年)して以来、『頌疏』による倶舎学が盛んであった。

江戸期以前の倶舎学の大家としては、元興寺の護命(七五〇―八三四)・明詮(七八九―八六八)・東大寺の珍海(三論学者、一〇九二―一一五二)・宗性(一二〇二―一二七八)らがいる。宗性は有部教学を深く究めた人で、諸疏の異論を決択した『倶舎論本義鈔』(『明思鈔』ともいう)という大部(三二巻、現存本四八巻)の書を著わしたが、これはわが国倶舎学の一大成果といえよう。

一方、唯識学の方では、『大乗法相研神章』等を著わした前の護命、『唯識義灯増明記』等を著わした

前出の善珠、『成唯識同学鈔』を編んだ良算(一二〇二頃)ら、さらに『観心覚夢鈔』等の作者、良遍(一一九四―一二五二)などがいる。もちろん、八宗兼学の大徳・凝然(一二四〇―一三二一)は、倶舎・唯識にも詳しかった。

時代はやや飛んで、江戸期は幕府の政策もあって学問が盛んとなり、中・後期に入るとすぐれた性相学者が輩出した。『倶舎論図記』『成唯識論本末図解』等の高野山性相学の重鎮、秀翁(一六二六―一六九九)、『倶舎論冠註』等の華厳学者、鳳潭(一六五四―一七三八)、『倶舎論指要鈔』三〇巻、『成唯識論述記集成編』四五巻等の大著を完成させた浄土律の湛慧(一六七五―一七四七)、『倶舎論要解』一一巻、『成唯識論略疏』五巻等を著わし、玄奘・慈恩教学を批判的に扱った湛慧の弟子・普寂(一七〇七―一七八一)、教証(引用経典)の典拠を集めた『倶舎論稽古』の真宗大谷派の法幢(一七四〇―一七七〇)、また『倶舎論法義』三〇巻、『唯識二十論述記権衡鈔』五巻等々、多くの著作を残した真言宗豊山派の快道(一七五一―一八一〇)、あるいは智山派の海応(一七七一―一八三三)など、諸山において幾多の学僧が現われた。この中、快道は『倶舎論』破我品の別撰説を唱えたが[4]、その批評眼は鋭いものがある。

さらに明治にかけて、泉涌寺の佐伯旭雅(一八二八―一八九一)は、『冠導阿毘達磨倶舎論』『倶舎論名所雑記』六巻、『冠導増補成唯識論』『成唯識論名所雑記』三巻などを刊行した。『倶舎論』冠導本は、今日、多くの研究者に用いられている。また、法隆寺の佐伯定胤(一八六七―一九五二)は、『新導成唯識論』を刊行、唯識学徒でこれを用いない者はいないほどである。

このように日本では、法相宗及び諸宗において性相学の伝統が守られてきた。中国では唐の武宗による会昌の法難(八四五年)に至って蔵外に属した『成唯識論述記』等の唯識文献は湮滅したといわれ[5]、後、明・清において『成唯識論』の研究が再び勃興するも周到にはいかなかった。かえって後に日本からの

文献の逆輸入によって研究が進展していくのである。

今日の日本では、古来の性相学の伝統の上にサンスクリットやチベット文献を駆使した近代仏教学が導入され、各宗門系大学その他の大学・研究機関において、新たな成果を得てきているのである。

二　『倶舎論』と唯識学

先年より西欧の学界から二人世親説が提唱されている。[6]『倶舎論』『成業論』を著わした世親と、『唯識二十論』『唯識三十頌』を著わした世親とは同一人物だが、他のいわゆる弥勒論書等への註釈を書いた世親とは別人であるという。わが国の学界はこの二人説に否定的であるが、[7]ともかく『倶舎論』の作者と『唯識三十頌』の作者とが同一の世親であることには、目下、異論はない。

世親以後の唯識の学徒が、同じ世親の種々の作品を研究するのは自然のことであろう。インドでも、唯識家と目される徳慧（とくえ）・安慧（あんね）・陳那らが『倶舎論』の註釈を著わしている。もっとも『倶舎論』は名著の誉れ高く、インドでは仏教の内外を問わず「聡明論」として重用されたと伝えられる。それにしても『倶舎論』は世親の著として唯識学派にとってより大きな意味があったであろう。否、単に宗祖の著というだけでなく、『倶舎論』を学ぶことは唯識教学の深い理解のために是非とも必要なことであるという事情もあったに違いない。ではそれは、どこに求められようか。

初めにも述べたように、『倶舎論』は有部の教学を的確にまとめつつ時に経量部の立場から批判したものと考えられている。有部・経量部・唯識の教義の間には、とりあえず左表のような差異がある。[8]

一見して、大乗の立場からすれば、有部→経量部→唯識と教理の形成が進んだと考えられるかもしれ

	識理論	外界の実在	存在論	業論
有部	主観の中に対象の形象を含まない。（無形象認識論）	直接経験（現量）により肯定	三世実有 法体恒有	業感縁起説 実在する過去の業が果をもたらす。
経量部	主観の中に対象の形象を含む。（有形象認識論）	推論（比量）により肯定	現在実有 過未無体	色心互熏説 色もしくは心に熏習され、現在に伝えられる習気が果をもたらす。
唯識	同右	否定	同右	阿頼耶識縁起説 阿頼耶識に熏習され現在に伝えられる習気が果をもたらす。

ない。世親も初め有部で出家し、後、経量部の思想に近接し、さらに大乗に転向したといわれている。

としたとき、唯識学派にとっての『倶舎論』研究の「意義」は、その有部批判、換言すれば経量部の思惟の論理を学習することが、大乗唯識の立場のより深い理解をもたらすというところにあると考えられよう。そのことはほぼ正しいのだろうと思われるが、しかし全くそのとおりと言い切れるかは問題だと思う。つまり唯識はひとえに経量部の延長に位置するとは言い切れず、むしろ有部の方に親密である部分もありうるということである。

一体、『倶舎論』がどの部派に属するかについては、古来、様々な議論があった。『頌疏』は「顕には有部、密には経量部」[9]としたが、この見解は凝然が『八宗綱要』で採用しているように、かなり流布してきた。江戸時代の湛慧は、『倶舎論指要鈔』において、中国・日本古来の性相家の見解を吟味し、偏えに有部に属すとの説、偏えに経量部に属すとの説とともに、前の顕密で理解する説をも批判している。[10]

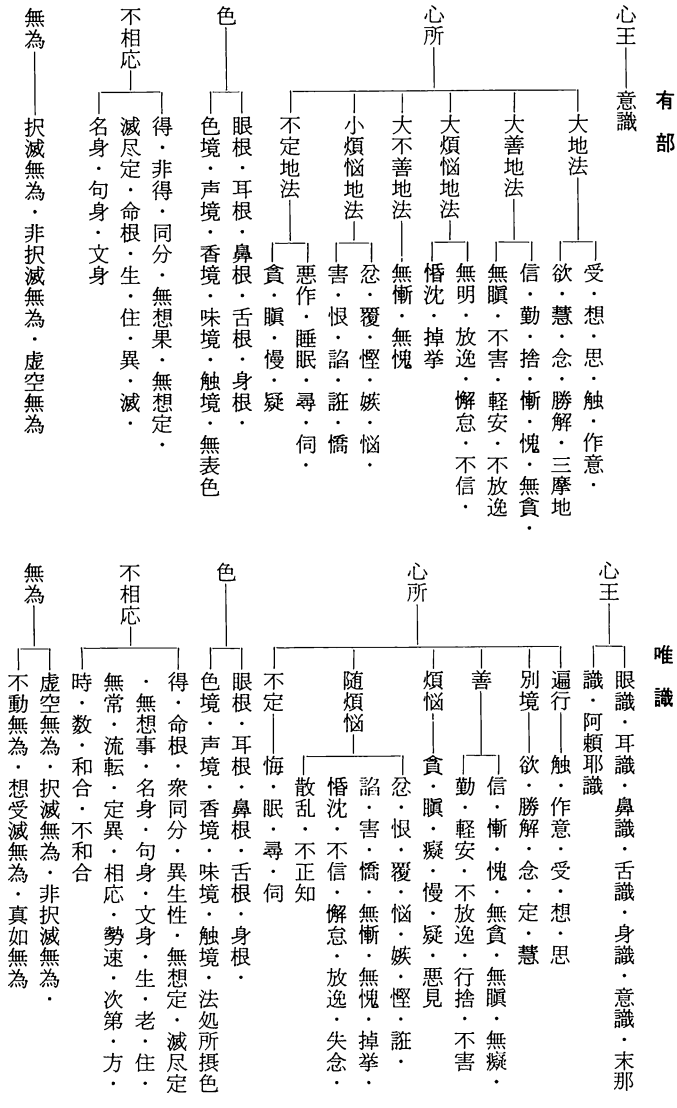
それはあくまでも玄奘訳に拠っての立論ではあるが[11]、ともかく当時の制約の中での詳しい文献批判を行っている。その結論は結局、「則ち此の論、有部に似ると雖も偏えに有部に非ず、経部に似ると雖も全て経部に非ず。亦た全く自余の諸部に同じきに非ず。善を択びて而も従い、能有らば必ず取り、諸部の劣を捨てて諸宗の長を取り、良範を集鳩して以って此の論の一大宗計と為[12]」したものというものである。すなわち世親は、既成の部派教学にとらわれることなく、独自に最良と思われる立場に立っていたというのである。

この湛慧の説は、『頌疏』を否定し、『光記』の「論師、理に拠るを宗と為す。朋執を存するには非ず[13]」、『宝疏』の「此中、理長を是と為す。一宗を定るには非ず[14]」を、結論として評価するものである。こうして、わが国近世倶舎学と玄奘直門の倶舎学とは、『倶舎論』の立場をどう見るかにおいて一致したわけである。

さてこの立場が今日でも受けいれられるとして、もしそうだとすれば問題は世親が『倶舎論』において独自に拠ったという「理」を通貫するものは一体、何なのか。その理に立とうとする世親の立場は、唯識にどう接続するのか、であろう。

このことの詳細な検討は、しかし本稿では不可能である。以下には『倶舎論』が有部の考え方もある部分支持し、しかもそのことが唯識にもつながっている事例を一、二紹介してみたい。その紹介も大概のことのみでしかないが、この考察を通じて唯識学派にとっての『倶舎論』研究の意義を認識し、できれば性相家のいう世親の「理」のほのかな輪廓を得たいと思うのである。

そこで性相学の華ともいうべきダルマの体系を比較対照してみよう(次頁参照)。『倶舎論』に代表される五位七十五法と唯識の五位百法[15]とである。



さて、これに対し経量部の立場はどのようであろうか。円測の『解深密経疏』は、次の説をあげる。すなわち、心王＝1、心所＝0、色＝14（五根・五境・四大種）、心不相応＝1（無作）、無為＝3（虚空・択滅・非択滅）というものである。[16] 心所も心不相応法も実有とは見ないことが知られる。経量部が、心

不相応法はともかく、心所さえたてないことは『順正理論』も伝えている[17]し、また『成実論』の心所の実有を否定する立場は経量部の考え方を示すものといわれている[18]ところである。

唯識は五位百法というものの、やはり心不相応法は仮有と見ている。これは経量部と等しい。しかし心所は仮有とはみていない。むしろ実有と見るであろう。このことを『成唯識論』ははっきり自覚している。たとえば『成唯識論』と『唯識三十頌安慧釈』とは、「造論の意趣」において同等の思想を共有するが、特に『成唯識論』のみが言及することに、八識の用別体同説及び心王と別に心所は無いとする説の妄執を正すということがある[19]。つまり『成唯識論』(『唯識三十頌』)の立場の一つは、心王・心所別体説を正しい見方として確立することだというのである[20]。ちなみに、このことは『成唯識論述記』(『述記』)以来、経量部批判を意図するものといわれている。

とすれば、ダルマの体系において、もちろん細かい相違は少なからずあるものの、大枠において、「唯識は心不相応法においては経量部に近いが、心所においては有部に親しい」といえることになる。もっとも、心不相応法は仮有としてもダルマの体系に挙げることからみれば、全般に有部に親しいとさえいえよう[21]。このように、ある部分では、有部―唯識と経量部とが対峙する構図が見られるのである。

このことは、大乗では遍行の心所の初に挙げられる「触」の心所の理解において象徴的に表われる。やや細かい議論にわたるが、『倶舎論』では、触の心所について、「根・境・識の和合より生じた接触(sprsti)である[22]」といって、根・境・識の三和より生じたものとしている。さらに十二縁起の中の触に対する解説では、「諸の触は六つである。(三の)和合より生じたものである[23]」といっている。触に眼触乃至意触の六を認めつつ、三和より生じたものとしている。

ここにおいて『倶舎論』は、触を三和より生じると見る立場と三和が直ちに触であると見る立場があ

ることを紹介している。今、前者を生触家、後者を成触家と呼ぶことにしよう。成触家は、「この三法の集合・和合・会合なるものが触である」との教証を提示する。一方、生触家は「どれが六六法門か。六内処、六外処、六識身、六触身、六受身、六愛身である」との教証を示して[24]、内処(根)・外処(境)・識の他に触が説かれているのは、別体の触がある証拠であるという。成触家はこの教証に対し、別に説かれているからといって別体とはいえない、愛も受も法処のものではないかという。生触家は法処とそれらは別だという。それに少くとも識が生じるときには三は和するのであるから、もしそれが触なら別に触を説くわけがない、等という。成触家はこれに対し、識と根・境は分けて説くことができ、特にその三者が和合した事態(果・因の関係にあるとき)に対して触をたてるのだという。なお生触家は、成触家がもち出した教証に対し、自分たちは「集合から、和合から、会合から」と奪格で誦しており、あるいは前の主格としても因の上に果を仮説したまでと主張する。

『倶舎論』は、触に関するこの議論は余りにも複雑に展開するので、些末の議論は止めるがよいといっている。そして最後に、諸の対法師(一般に有部と見られる)は、触は別(体)に他ならないと説いていると結んでいる[25]。

ここで、この議論に対する中国・日本の古来の性相家の観方を一べつしておこう。『光記』も『宝疏』も、生触家は有部、成触家は経量部と見ている[26]。いかにも当然のようである。しかし唯識では、両者ともに経量部であるとの見解を示す。『述記』は、「経部の一師は三和触を成ず、触即ち三和なり、是れ仮にして実に非ずと説く。又た一師は三和は触を生ず、触は三和には非ずと説く[27]」といい、『演祕』は「……故に倶舎論第十に経部の義を叙べて両の師有り[28]」といっている。

これに対しわが湛慧は、『指要鈔』において慈恩の方こそ正しいといっている[29]。その理由として、①

どちらも「有説」(kecit……vyācakṣate)でいわれているのは自宗義でないことを示す、②二師ともに経を教証に引くのは経量部の流儀である、③そこの終りに「然対法者、説有別触」とあるのは、前後を見るとき中間の二師が経量部であることが明白である、④『順正理論』(巻二九)も『顕宗論』(巻一五)もこの中間の両説に関説していない、⑤大乗の伝でも経量部に二師あることが知られる、といったことを挙げている。この議論は『唯識論同学鈔』[30]を経由したものであるが、いずれにせよ唯識にも堪能であった湛慧の該博な性相学の一面を示すものである。

というわけで、触に関し少くとも有部は生触の立場に立ち、実有と認める。そして『倶舎論』は特にこれを否定しようとはしない。一方、経量部は基本的に成触の立場であり、生触をいうとしても実有の別体を認めはしなかったであろう。

では、大乗の立場はどのようであろうか。『成唯識論』は触について、「触というは謂く、三和して変異に分別するぞ。心・心所をして境に触れしむるをもって性と為し、受・想・思の等きが所依たるを業と為す」[31]といっている。変異とは三が和合した時に順に心所を生じる功能をいい、分別とはそれに似ることをいう。要は三和のときに心所を生ぜしむるもので、しかも心王・心所まとめて境に触れしめるものが触だというのであろう。

『成唯識論』は、続いて他の唯識論書の所説を会通したあと、「然るに触の自性は是れ実にして仮に非ざるべし。六の六法の中に心所の性なるが故に。是れ食摂の故に。能く縁と為るが故に。受等の性の如く、即ち三和に非ざるべし」[32]といっている。ここに即の心所の実法説が強調されている。その教証・理証は、『倶舎論』のあの生触家の所説やさらに『順正理論』の有部の所説[33]と同様のものである。『述記』ははっきり、「然るに今大乗は一切有部に同じ、触の体は是れ実なりという」[34]といい、ここは経量

部の成触家の批判に他ならないとしている。

『成唯識論』は触の心所以外の心所に、「是れ実にして仮に非ず」を論証しようとはしていない。おそらく、遍行等の心所の実有は、この触の実有に代表させているのであろう。『倶舎論』もまた煩瑣な議論は打ち切って心所の説明を続けていくのであり、その流風は心不相応法に対し一々実有と成立しえないことを指摘する説相と趣を異にしている。そういう心所実有—心不相応法仮有の立場は、心王—心所相応の立場に立ち、心所については一々名を挙げる『唯識三十頌』も同様ではなかったかと私は思う。このとき、世親はそういう理に立っていたことになるし、『成唯識論』はその理をふまえていることになる。しかしてこの理は、やはり心王—心所の相応を説き、あるいは仮有として心不相応法は列挙するもそれ(仮有)に心所は掲げない『瑜伽論』の立場[35]と通底するのではないかと私は考える。

以上、ダルマの体系、その仮・実に関し、有部と唯識が案外親しい面があること、倶舎学—唯識学が大枠において一つの理を共有しえていることを紹介してみた。『倶舎論』は唯識学にとって、そういう意味で前庭となっていることを、すでに見てきたように中国・日本の古来の性相家はつとに自覚していたかと思われる。

三　特に言語観をめぐって

次に現代哲学においても重要な主題を構成している言語の問題をとりあげ、あらゆる存在の本質を究明していく性相学のありようの一端を紹介し、前節に見たような法相教学の一つの傾向についても確認してみたい。

仏教は言語を、名・句・文に分析する。概略、名は単語、句は文章、文は音素に相当する。有部はこれらを物でも心でもない心不相応法とし、各々実有とする。句はたとえば「松は青し」といったものであるが、それ自体、実有であるというのである。[36] そして有部は意味発生の機構として、まず音声が音素を発し、音素(群)は名を発し、名が義を明かすという、「音声→音素→名→義(意味)」との段階的構造を考え、しかもその各々の地平すべてに実有を見るのである。

さて、この有部の考えに対し、経量部は、言語は意味が決定された音声なのであり、結局、特殊な音声とはいえ音声にかわりはない。故に言語は色法(五感の対象としての物質的存在)として考えればよく、独自の実有ではないとする。こうして有部の言語実有説を否定するのである。

たとえば、もし語(発声された言語)が別体の名を生じるとするなら、語は音声だから一切の音声が名を生じるであろう。一切の音声でなく、特殊な音声が名を生じるのだとしたなら、その特殊な音声が直ちに意味を生じるとしてよいではないか、という。あるいはまた、音声は時間的線状性をもつものである。一方、名は実体とすれば単体であろう。単体としての名を音声が生じるとして、そのためには名に相応する音声のすべてが同時に存在しなければならないが、それは音声の線状性からいって不可能である。一方、音声の線状性に応じて単体の名が部分ずつ生じることも許されまい。したがって音声(乃至音素)が名を生じるということ自体、成立しないという。経量部はこのような論旨その他において有部の考えを批判するのが『倶舎論』に見られる。[37]

唯識でも名・句・文は心不相応法として仮有であると考えている。『成唯識論』は、有部が実有と考える心不相応法を一々破しており、その中に名・句・文実有説への批判も出るが、それは前述の『倶舎論』経量部の立場と大変似たものである。[38] 『成唯識論』は言語を、諸の語声の異る分位に対し仮立した

もの[39]と結論づけている。音声の上の仮有だというのである。

しかしながら『成唯識論』は、この言語の定義に続けて、「此の三は声を離れて別の体無しと雖も、而も仮と実と異れり、亦た声には即せず」といっている。音声と別に実有の法として言語があるわけではないが、しかし音声そのものと言語の間には明瞭な区別があるのであり、実の音声と仮の名・句・文とは異るものなのだという。「亦た声には即せず」はその明確な表現である。

つまり、『成唯識論』は、言語を全く音声に還元してしまう立場には反対なのである。四無礙解(自在な言語能力)において、法無礙解と詞無礙解とが区別されているのもそこに異るものがあればこそだともいっているが、それは『順正理論』(有部)が援用した論理でもある[40]。また、音声の色蘊に対し名・句・文の行蘊、音声の声処に対し名・句・文の法処等、五蘊・十二処・十八界の分類においては別々の範疇に摂められるのも、そこに異るものがあればこそだといっている。

実際、音声は耳識の対象であるが、言語は意識の対象であって、そこには混じえない区別があるであろう。『述記』は、そこを「故に知る、但だ無始の熏習に由りて、前々の諸声の分位力の故に後、解を生ずる時、名を聞く等という。其の実は、耳等は但だ能く声の自性のみを取得す。刹那に便ち滅す。意識、中に於いて詮解究竟するを名づけて名等と為す。別の実有に非ず[41]」と説明している。耳識は刹那刹那、音声を感覚している。そこに対し意識がその表現しようとしていることの了解を決定していく。それは前々の諸声が熏習—現行という機構の中で、その時々の現在によみがえっているからである。結局、言語は意識の対象なのである。

少くとも『倶舎論』の有部を批判する経量部は、言語を音声に還元しようとしていた。しかし『成唯識論』は音声に還元しつくされないものに言語を認め、心不相応法としてのダルマにたてる。それはい

ってみればソシュールが「言語には差異しかない」と主張したという、その差異性のようなものである。ともかく、実体観を別にすれば、名・句・文を心不相応法としてたてる有部と唯識とは、案外親しい部分もあるのである。

ここで想起されるのは、玄奘訳『倶舎論』のみに見られる、次の一句である。心不相応法の「得」について、実有か仮有か議論したあと、「是くの如きの二途、皆な善説と為す。所以は何ん。理に違せざるが故に。我が宗とする所の故に」[42]という。サンスクリットでは、「どちらも実である」の句があり、この「どちら」は得と非得を意味する。毘婆沙師(有部)は得・非得を実だと主張している。しかし我が立場(心不相応法の実有を認めない世親の立場)では仮有にすぎない、というのである。そこを玄奘訳は、あたかも仮も成立つし、実も成立つ。経量部の仮の立場は理に違わないし、有部の実の立場は我が宗であるから、と読めるように翻訳している。この訳出には、唯識学を背景とした心不相応法観が働いたのであろうか。

ともかく、性相学の言語観を尋ねていく中で、有部と『成唯識論』との間のある親しさを見出すことができる。これに対し経量部は言語を音声に帰していこうとする点で、やや異るのであった。とはいえ、経量部は必ず言語即音声説であったかというと、その辺は微妙である。慈恩の『大乗法苑義林章』は、教体論に関してではあるが、経量部の考え方を「名等は仮なり、声体は実有なり。彼は不相応行を立てずと雖も、仍お声を取らず。詮表無きが故に。有漏の声上の仮の屈曲の能詮を取りて以って体性と為す。然るに声処に収む。前は後に熏じて展転して聚集す。過・未無きが故に」[43]と伝えている。『成唯識論』の立場とよく似ている。それにしても心不相応法をたてず、声処に収めるという。円測の『解深密経疏』は、経量部の教体論に三つの立場があったことを伝えている。[44]一は、声処を性とし、声を離れて別

の名・句・文は無いとする。二は、法処の相続する仮の声を性とし、意識の対象に見出す。三は、仮・実の二声をともに性とする、両者ともに成立するから、という。経量部にもまた、音声に還元しつくされないものに言語を見ようとする立場があったようである。

以上、言語をめぐる各派の立場を概観した。心不相応法を仮有とする点で、経量部と唯識は一致する。その仮有であることの理路は、すでに『倶舎論』中に表われており、唯識学の一環に『倶舎論』研究が期待される。しかし仮有であれ、ダルマとしてたてられる以上は、そこに実有の色・心に還元しつくされない何かがあるとも考えられよう。このことについては、『倶舎論』の有部の主張やさらには『順正理論』等の主張さえ学ぶことが要請される。結局、倶舎学を詳しく修めることによって初めて、大乗の法相教学の深い了解も達成されるのである。

その意味で、日本の唯識学は必ず倶舎学を含むものであった。結局、唯識の性相学とは倶舎学と唯識学を一組にしてアビダルマのあるべき理を究めていくことであるともいえそうである。その性相学が、各宗の教学の基礎となったのであった。もちろん、中国でも同様の事情はあったであろう。

(1) このことは『続高僧伝』法泰伝に出る(大正五〇、四三一c)。
(2) 福原亮厳「日本の倶舎学者」『竜谷大学論集』三九二号、一九七〇年、三頁参照。
(3) 佐伯良謙「法相宗・倶舎宗」『講座仏教第Ⅵ巻　日本仏教の宗派(1)』大蔵出版、一九六七年、一一頁参照。
(4) 桜部建「破我品の研究」『大谷大学研究年報』第一二集、一九六九年、の中の「破我別撰論について」参照。氏は、別撰とは認められないが独立性の高い付論と見るべき旨、論じておられる。
(5) 深浦正文『唯識学研究』上、永田文昌堂、一九五四年、二七〇頁参照。なお、竺沙雅章「宋元時代の慈恩宗」『南都仏教』五〇号、一九八三年も参照のこと。

(6) この問題の要を得た解説が、『大乗仏典15　世親論集』中央公論社、一九七六年、巻末の梶山雄一「解説」中にある。四一九頁以下。

(7) 代表的な論稿は、平川彰『倶舎論索引Ⅰ』大蔵出版、一九七三年の Introduction。

(8) 今、経量部の業論を「色心互熏説」で代表させたが、たとえば世親『成業論』は異熟識を説き、しかもそれは経量部に属すとされる。山口益『世親の成業論』法蔵館、一九七五年第二刷、参照。『成業論』が経量部に属するかどうかは、なお議論があるとして、もちろん経量部といっても種々の立場があり得、必ずしも一律でない。今は代表的な所説を掲げたのみである。

(9) 大正四一、八一五a。

(10) 大正六三、八一〇b―八一一c。

(11) たとえば後注(42)の箇所の玄奘訳を根拠としたりする。

(12) 大正六三、八一一b。

(13) 大正四一、一a。

(14) 大正四一、四五八b。

(15) 『倶舎論』のダルマが五位七十五法に確定されたのは、普光の『法宗原』においてであるという。宇井伯壽『シナ仏教史』(『宇井伯壽著作選集』第二巻)、大東出版社、一九六六年、一三七頁。なお、すでにインドでもこのまとめ方はあったようである。鈴木宗忠「倶舎論の心所説に関する研究」『宗教研究』新八巻三・四、一九三一年、参照。唯識の五位百法は、世親の『百法明門論』による。なお、これは護法の作かもしれない。池田練太郎「『大乗百法明門論』の諸問題」『印仏研』二九巻一号、一九八三年参照。(対照表に関し、元来有部は色・心王・心所の順であるが、唯識に合わせた。)

(16) 続蔵第三四套第四冊、二九三丁左。この心不相応法の「無作」とは、無表色のことという。宇井伯壽『仏教汎論』上、岩波書店、一九四七年、二六八頁参照。

(17) 大正二九、三八四b―三八五b参照。なお、『成唯識論演祕』もこのことを指摘する(大正四三、八一八b)。また同『演祕』によれば経量部には『大毘婆沙論』一四二が伝える覚天の説と同じ立場もあったという。

(18) 水野弘元「心心所に関する有部・経部等の論争」『宗教研究』新九巻三、一九三二年参照。なお、この他、

経量部の心所に関する説については、水野弘元『パーリ仏教を中心とした仏教の心識論』ピタカ、一九七八年改訂版、二三三―二四八頁参照。および高井観海『改訂増補小乗仏教概論』山喜房仏書林、一九七八年の「経量部の教義」参照。

(19) 長尾雅人「『成唯識論』に於ける造論意趣について」『中観と唯識』岩波書店、一九七八年参照。

(20) 大正四三、二三六c。

(21) 前掲平川彰『倶舎論索引 I』Introduction は、'A close relationship is seen between the Kośa, the Pañcaskandhaprakaraṇa and the one hundred dharmas in 百法明門論, therefore it can be assumed that they might have been written by the same author'. という。二三頁参照。

(22) Abhidharmakośa bhāṣya, ed. by P. Pradhan, Patna 1967(以下 AKBh), p. 54, l. 21. 大正二九、一九a。冠導本巻四、三丁右。

(23) AKBh, p. 142, l. 20—p. 143, l. 1. 大正二九、五二b。冠導本巻十、三丁右以下。

(24) 本庄良文『倶舎論所依阿含全表』京都、一九八四年、四〇頁参照。

(25) 以上、AKBh, p. 143, ll. 6—21. 大正二九、五二b―c。冠導本巻十、三丁右―四丁右。

(26) 大正四一、一七五b、六〇六c。

(27) 大正四三、三三〇b。

(28) 大正四三、八七一c。

(29) 大正六三、八八七a―b。

(30) 大日本仏教全書『唯識同学鈔』第一、四〇三頁。

(31) 大正三一、一一b。新導本巻三、一―二頁。

(32) 大正三一、一一c。新導本巻三、二頁。

(33) 大正二九、三八六a等参照。

(34) 大正四三、三三〇a。

(35) 大正三〇、六〇二a。また巻六五に仮有と実有について説く。大正三〇、六五九a。そこでは、特に心所が仮有にあげられることがない。心所はおそらく実有の「色等想事」に含まれるであろう。また、巻五五に

は、善・煩悩・随煩悩につき仮有(世俗有)と実有の区別を述べるが、ここに実有の心所が考えられていることが知られる。

なお、世親と『瑜伽論』の関係だが、吉元信行「心理的概念の大乗アビダルマ的分析——遍行・別境心所」『中村瑞隆博士古稀記念論集 仏教学論集』春秋社、一九八五年は、説一切有部の十大地法にkilaの語を使って不信の念を表明していることに対し、世親が『瑜伽論』の別境心所を意識していたためであろうと指摘している。また、宮下晴輝「『倶舎論』における本無今有論の背景——『勝義空性経』の解釈をめぐって」『仏教学セミナー』四四号、一九八六年は、『倶舎論』の三世実有を否定する論理(経量部の基本的立場)が全く『瑜伽論』に依拠していることを指摘している。また、室寺義仁「『倶舎論』・『成業論』・『縁起経釈』」『密教文化』一五六号、一九八六年は、色心互熏説の扱いをめぐって、世親は『瑜伽論』と同等でもないことを指摘し、「彼は祖述家ではなく、「理長為宗」の態度を貫いているのである」としている。ともあれ、世親の『倶舎論』の「理長為宗」の「理」と、『瑜伽論』を通貫する「理」との親近性は、今後さらに研究さるべきであろう。この他、世親と唯識学派ないし『瑜伽論』等との関連について、袴谷憲昭「Pūrvācārya考」『印仏研』三四巻二号、一九八六年、の興味深い論稿、および松田和信氏の世親に関する重要な諸論稿等参照。

(36) 中村元博士は、このことと近代現象学の先駆ボルツァーノとの関連を指摘されている。中村元『ナーガールジュナ』(「人類の知的遺産」13)、講談社、一九七八年、七一頁参照。

(37) 以上、AKBh, p. 80, l. 11—p. 81, l. 25. 大正二九、二九a—b。

(38) 大正三一、六a—b。新導本巻二、三—四頁。拙稿「存在として言語は何か」三重大学人文学部哲学思想系、教育学部哲学倫理研究室『論集』五号、一九八七年参照。

(39) 分位仮立につき、宇井伯壽『陳那著作の研究』岩波書店、一九五八年、一九七頁、二〇三—二〇五頁等参照。

(40) 大正二九、四一三c—四一四a参照。なお、法無礙解の法は能詮の教法、詞無礙解の詞は諸方の言辞。

(41) 大正四三、二八七b。

(42) 大正二九、二二c。AKBh, p. 64, l. 10. 冠導本巻四、一六丁右。

(43) 大正四五、二五一c。

(44) 続蔵第三四套第四冊、二九三丁左。

4 本覚思想の形成

柏木弘雄

一　真諦三蔵の訳経と『大乗起信論』の登場(1)

隋・唐代における中国仏教独自の教学形成期に先んじて、南北朝時代、南朝梁代末の世に招かれて梁都建康に到着した訳経三蔵、真諦（パラマールタ Paramārtha 四九九―五六九。五四八―五六九年中国滞在）は、南朝末期のうち続く戦乱の中に不遇の身を託ちながら、梁・陳代にわたって四十九部、一四二巻の経論を訳出した（『開元録』による）と言われているが、その訳経リストの中には、『十七地論』『決定蔵論』『摂大乗論』『摂大乗論世親釈』『中辺分別論』などのインドの瑜伽行派の諸論書、『金光明経』『無上依経』の経、世親の『倶舎釈論』などにまじって、馬鳴菩薩作の伝承をともなった『大乗起信論』一巻が含まれていた。もっとも、この如来蔵思想を説く代表的な論典とされる『大乗起信論』が、かのカニシカ王在世時の仏教詩人であった馬鳴（アシュヴァゴーシャ Aśvaghoṣa 紀元二世紀）の作であるということは論外としても、それが真諦訳ないしはインド成立であるかどうかについても疑いがかけられている。

真諦訳ということについて問題があるという点では右の『無上依経』や『仏性論』についても同様であるが、この二経論にはいずれも如来蔵説が盛られていて、そこに真諦自身による解釈の片鱗を想定する見方、さらに、すでに中国に紹介されていた『究竟一乗宝性論』（五一一年、勒那摩提訳）との関連が指摘されている。その他、右の真諦訳『摂大乗論世親釈』の中には他の異訳本に見られない附加的部分があり、その附加的部分は、おそらく真諦三蔵自身による注釈的説明を加味して編纂されたものではないかということは従前から指摘されていることがらであった。さらに、この真諦訳『摂大乗論世親釈』

における附加的部分の中、とくに如来蔵説に関する部分を『宝性論』との関連において対照し検索した結果は、同『世親釈』における真諦訳特有の如来蔵説は、真諦が『宝性論』を縦横に利用することによって『世親釈』の各処に挿入したもので、世親の学説とはもともと関係のなかったものであるという見解が報告されているのである。(2)

真諦訳経論リストに含まれていたさきの『無上依経』『仏性論』『摂大乗論世親釈』と、それらと緊密な関連をもつ『宝性論』とをかりに一つのグループとするならば、それにたいして『大乗起信論』の教理内容は、個々に論じられている材料に関して見るならば、あきらかに区別されて然るべき別系統のものと言うことができるであろう。『大乗起信論』がはたして真諦訳であるか否かという問題をも含めて、その成立事情、背景、等についての疑問はまだ解決されていない。そして、この問題は、われわれが手にし得る資料の性格から見て、そう簡単には解決されないであろう。しかし、『大乗起信論』がはたして真諦による訳出であると否とにかかわらず、その教理が中国仏教の文献に実際に登場してくるのは、真諦の中国滞在期間中またはおそくともその直後の時代であったことは、現存する関係資料の成立年代から見て問題がない。

ここにわたくしに与えられたテーマ、中国仏教における本覚思想の成立の事情をあきらかにしなければならない論稿の当初において、真諦によって訳出された諸経論の全般的傾向と睨み合わせながら『大乗起信論』に注目しようとしたのは、後にあきらかになるように、中国仏教のみならず日本仏教をも含めた本覚思想の源流を考察するための起点を、六世紀中葉の『大乗起信論』の登場とその周辺の諸状況に置いてみることが相応しいのではないかと思われたからである。

さて、問題を本題の出発点に戻して、われわれは、仏教教理の種々の類同する教理概念にたいして、

何をもって「本覚」に固有の語義として認めるかということを決めておかなければならない。さらに、そのことと密接に関連させかつ並行させながら、仏教思想史のいかなる段階をもって、それが本覚思想と呼ばれるに相応しいものとなるかということについてのある程度の見通しを確保しておく必要があるであろう。

二　本覚思想と日本天台における本覚法門

ところで、すでに田村芳朗氏は「天台本覚思想概説」[3]なる論稿において、日本の中古天台本覚思想の諸文献への解題を兼ねて、いわゆる天台本覚法門の系譜、さらに、それが鎌倉新仏教諸宗におよぼした影響などを、要を得て、かつかなり詳しく解説されたのであるが、この論文は、同時に、日本の中古天台本覚思想にとっての先駆的本覚思想と見做される中国仏教における本覚思想を、主として六世紀中葉の『大乗起信論』の登場とそれを承けた華厳教学における展開の中に注目し、さらに、その由来するところについては、大乗仏教の生死即涅槃、煩悩即菩提、凡聖不二、生仏不二などの相即不二論が発端であることを論じている。

右の田村氏による概説は、従来の天台本覚思想に関する諸学者の見解を整理しながら、中古天台本覚法門の諸資料の思想的背景をあきらかにすることに焦点を当てて書かれたものであり、そこで主題とされた天台本覚思想にたいしては、つぎのような総括的な評言を加えている。

天台本覚思想は、煩悩と菩提、生死と涅槃、あるいは永遠(久遠)と現在(今日)、本質(理)と現象(事)などの二元分別的な考えを余すところなく突破・超越し、絶対不二の境地をその窮みにまで追及し

ていったもので、仏教哲理としてはクライマックスのものと評することができよう。島地師みずから、さきの論文(島地大等「日本古天台研究の必要を論ず」『思想』第六〇号、一九二六年、を指す)の中で、「仏教哲学時代に於ける思想上のクライマックスを、古天台の本覚思想に設定せんと提唱」するというところである。事実、天台本覚思想は、天台法華の教理を根幹としつつ、華厳・密教・禅などの代表的な大乗仏教思想を摂取し、それらを素材として絶対的一元論の哲学を体系づけたのであって、いわば、大乗仏教の集大成ともいうべきものである。(4)

天台本覚思想にたいするこのような基本的なとらえかたにもとづいて、右の論文は、平安院政期中ごろ(一一世紀末)から室町時代に至る本覚思想関係の文献を渉猟し、同思想は口伝(あるいは切紙相承)時代・文献化時代・体系化時代・注釈時代という段階を経て進展していったということを目安に置きながら、本覚思想の特色を具体的な文献の考証を通じてかなり着実に追跡したものであって、筆者としてもそれを云々するだけの識見はもち合わせていない。したがって、ここでは、日本仏教における天台本覚法門の文献についてはさきの論稿に譲ることにしよう。しかし、右の評言が指摘するように、天台本覚思想が「二元分別的な考えを余すところなく突破・超越し、絶対不二の境地をその窮みにまで追及していったもので、仏教哲理としてはクライマックスのもの」であるというようなことが、個々の段階的に成立した文献とその背景としての事態の中でそれほど明確に了解されてゆくものであろうか。

周知のごとく、最澄(七六七―八二二)にはじまった日本の天台宗の思想内容は、天台大師智顗(五三八―五九七)とその後継者たちのあいだで展開した中国天台とは、その出発点からかなり異なった様相を呈していた。すでに最澄自身の立場が円・禅・戒・密の四宗合一の天台であったばかりでなく、最澄なきあとの日本天台は急速に密教化していったことがあげられなければならない。密教の事相の世界で

は、たんなる教理・教学の延長線上では解釈しきれないような要素が入りこんでくることは避けられなかったであろう。また、日本天台では、これもすでに最澄の時代から、天台法華の教学と華厳や『起信論』の思想とは結びついており、その中でとくに本覚の思想が注目されるようになってゆくのである。叡山天台を代表する最澄と法相宗の碩学徳一（七四九―八二四）とのあいだに交わされたかの三一権実論争は、最澄の生前ばかりでなく没後においても両宗のあいだの論争を惹き起こしていたと言われるのであるが、そのような雰囲気の中で度重なる議論のために多数の経論の章句を探索することに向けられてきた教学の伝統が、天台における本覚思想への傾斜にさらに拍車をかけたことも考えられるのではなかろうか。

また、天台本覚法門の仏教の実践的背景には、平安末期以降の念仏往生の風潮、修験道の世界との接触などが指摘されている。さらに、天台本覚思想が仏教諸宗のみならず神道や一般文芸思潮にいたる広範な分野にまで影響をおよぼしたと言われていることは、逆に、日本仏教の中でこそ起こり得た独自の天台本覚思想そのものが、それらの日本的な思想的風土によって育まれていったことも考えられるであろう。とくに自然法爾ということばに象徴される究極世界への志向の仕方が、日本文化の基底にある自然の観念とも結びついて特異な展開を示した天台本覚法門に関しては、インドや中国の仏教教理学とは異なった、まったく日本的な思想の受容の形態として捉えなければならない非常に大きな問題がある。

たとえば、インド以来つねに仏教の思想の根底に流れてきた諸行無常の思想が、日本人の精神構造に大きな影響を与えたことは現代のわれわれ自身の実感としても納得せざるを得ないほどのものであるが、そこでは、無常なるありかたを苦としてうけとめそれを超克すべく修行に励まなければならないというふうにうけとめるよりは、むしろ無常なるありかたに己れの心身を委ねる生きかたが重んじられている。

「ゆく河のながれは絶えずして、しかも、もとの水にあらず。……」と、無常をわが身に味わい楽しむような境地が日本文化の情意面に幅広く浸透してきたのである。それは仏教思想というよりは、いつしか日本人の文学や芸能などのさまざまな心意の領域に共通した美意識の源泉となっていったと考えられる。口伝、秘密伝授の切紙相承というかたちをも介して伝えられた天台本覚思想は、そのような精神的土壌の中に同居していたのである。

いずれにしても、日本の天台宗は、現象する世界のあるべきすがた(＝諸法の実相)を追求しつづけた中国の天台とは異なり、現象する世界がそのまま真実そのものである(＝諸法が実相である)という独特の実相観を生み出すことになったのである。(6)

右に、仏教における本覚思想の流れとしては、日本仏教における結末ともいうべき天台本覚思想を先立ってとりあげたのは、田村氏による行き届いた概説が一般の読者にも手に入りやすいかたちで出されているということも一半の理由であった。しかし、さらに、ここでは、中国仏教諸宗の文献から日本仏教におよぶ本覚という教義に掛けられたとりくみかたが非常に多様であるために、右の田村氏による行き届いた解説をしばらく整理することによって、いわゆる天台本覚思想なるものが日本仏教の一時代に際立って特有の思想であることを確認し、それを中国の仏教教理学における本覚の観念の成立と展開の流れからひとまずきり離しておきたいと考えたからである。

三　『大乗起信論』における本覚思想の形成

「本覚」という語が中国仏教の文献にあらわれてくるのは、田村氏の言われるごとく、真諦訳『大乗

起信論』が最初のものである。

その他に経典にあらわれる用例としては、かつて北涼の失訳と考えられていた『金剛三昧経』[7]のほか、不空(七〇五―七七四)訳『仁王護国般若波羅蜜多経』[8](七六五年訳)『受菩提心戒儀』[9]『金剛頂瑜伽最勝秘密成仏随求即得神変加持成就陀羅尼儀軌』[10]『大乗瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王経』[11]、般若(七九八頃)訳とされる『大乗理趣六波羅蜜多経』[12]『大方広仏華厳経』(四十巻華厳)[13]、さらに八世紀の初に編纂されたとみられる『大仏頂首楞厳経』[14]などに見ることができる。しかし、『金剛三昧経』の訳語には玄奘(六〇〇―六六四)による翻訳語からの影響があり[15]、そこに出る「本覚」の語も起信論説の応用と見られている。

もっとも、大乗仏教が目指している真実究竟の境涯について、そのまったき清浄性、ないしはさとりの智慧の究竟性を、迷悟・染浄を問うことなく本来的または根源的なありかたとして捉える観点ということになれば、それは真諦訳『大乗起信論』などよりはさらに古く遡って、しかも諸経論の記述の中に幅広く見出すことができる。しかし、「本覚」という語のあきらかな使用例が『起信論』に端を発しているばかりでなく、後に示すように、「本覚」と「始覚」――われわれが実践修行を重ねて諸種の煩悩の染垢を摧破することによって、そこにはじめてさとりが開顕されること――とが互いに相即した教理概念として一箇のまとまった思想的言表であると見做すことのできる文献も、『起信論』の「解釈分」心生滅門の中の阿梨耶識の説明が最初のものである。しかも、中国・日本の仏教教理学において本覚(あるいは始覚)思想が論じられるときには、つねに『起信論』の阿梨耶識中の覚義としての「本覚(・始覚)」が意識されていたと言うことができるであろう。本稿が中国仏教における本覚思想にたいする考察の基点を『起信論』教義の登場において考えてきたのはそのためである。

それでは、すくなくとも現存する諸資料の中では最初の用例と見做される『起信論』における「本覚」の語義は如何であろうか。それは、仏教論書としては稀に見る整合性を発揮した同論の理論構築の過程においてどのような位置づけを与えられているであろうか。

『起信論』は、それが六世紀という翻訳年代、さらに「大乗起信」という標題からも推察されるように、現在のわれわれに知らされている大乗の諸経論がある程度出揃ったあとに、それらの諸経論の教説を多角的に採り入れることによって、大乗仏教の理論と実践を総括することを狙った、いわゆる「大乗総摂説」としてのみずからの性格をかなり強く意識した論書である。しかし、その論述の中心部分を占めている「立義分・解釈分」の教説は、一貫して「衆生心」(または心・一心ともいう)にたいする洞察であり、しかも、衆生心を捉えるための二種の観点としての「心真如門」(心のあるがままの真実のすがたにおいて捉える立場)と「心生滅門」(心が現実にさまざまに展開しつつあるすがたにおいて捉える立場)という二軸の説相をめぐって、唯心の世界における理論と実践を開示するというかたちで展開されている。

この二門の中、まず第一の心真如、すなわち心のあるがままの世界とは、『起信論』における大乗の究竟態であり、そこには心における生滅去来するもの、あらゆる多義性が壊滅、鎔融する不生不滅の世界が描かれている。そして、同時に、この心真如の世界は、心生滅の世界——現実におけるあらゆる心意の展開する諸相——にとってはつねに根本であるという捉えかたがなされている。それにたいして、第二の心生滅門ないしは心生滅因縁相は、衆生心が現実にさまざまに展開する諸相のありかたを捉える立場であり、それは迷悟・染浄の織りなすわれわれの現実の経験世界の全体なのであるが、そこには右の心真如門との密接な関連をもつところから、基本的にはつぎのような観点が『起信論』自体の特徴と

して描かれている。すなわち、心生滅の世界は、心真如相になりきることができていないという意味で、不覚の迷妄に左右されている非究竟の一切の境位を指すが、その基体はつねに心真如でなければならないという論理がある。このような心真如と心生滅との関係を、賢首大師法蔵(六四三―七一二)の『大乗起信論義記』[16]は、心真如門の「約体絶相の義」にたいして心生滅門を「随縁起滅の義」を説くと言い、真如門が「泯相顕実」(差別の相を泯して、妄念を徹底的に空じたところに真実の世界をあらわにする)の立場であるにたいして、生滅門を「攬理成事」(真如の理を破壊することなく現実の染浄の事を成ずる)の世界を説く、と言う。

四　本覚と始覚と不覚

このような論全体に一貫した論理構造をもった『起信論』の中で、阿梨耶識の中の「覚義・不覚義」が説かれてくるのは、したがって、心生滅門の立場においてである。「解釈分」の心生滅門の冒頭には、さきに見たような、一心を心真如と心生滅との関係で捉えていこうとする基本的立場にもとづいて、心生滅の世界の構造が、如来蔵・阿梨耶識・(阿梨耶識の二義としての)覚義・不覚義、さらに覚義を開示したものとしての本覚・始覚という『起信論』にとっては重要な概念の相互関係に周到な配慮をもたせながら、一括して示されている。すなわち、

心生滅とは、如来蔵に依るが故に生滅心あり。謂う所は、不生不滅と生滅と和合して一にもあらず異にもあらざるを名づけて阿梨耶識となす。この識に二種の義の能く一切の法を摂し一切の法を生ずるあり。云何が二となす。一には覚の義、二には不覚の義なり。　(第一段)

言う所の覚の義とは、心体の離念なるを謂う。離念の相は虚空界に等しく、遍ぜざるところなく、法界一相なり。即ち是れ如来の平等法身なり。此の法身に依りて説いて本覚と名づく。何を以っての故に。本覚の義は始覚の義に対して説かれ、始覚は即ち本覚に同ずるを以ってなり。（第一段）始覚の義とは、本覚に依るが故に不覚あり、不覚に依るが故に始覚ありと説く。又、心原を覚するを以っての故に究竟覚と名づけ、心原を覚せざるを以っての故に究竟覚にはあらず。此の義は云何ん。……（第二段）[17]

という。ここでは便宜上、右のごとく三段に分けてみることにしよう。まず第一段は、事前に心真如門を説いたあと、ここから心生滅門に入っているので、冒頭の「心生滅」というのは標題である。さきに見た心真如門・心生滅門という二軸の説相を中心とした『起信論』の理論の構想の中で、われわれの現実における迷悟・染浄の織りなす心生滅の世界は、心真如の世界にその基盤をもつことによって捉えられるべきであると考えられているのであって、右の不生不滅の如来蔵に依って現実の生滅心があるという表現も、そのような論全体のいわば重層的構造をあらわしているのである。心性は不生不滅であるという一心がそのまま全的に無明の縁によって生滅心となっていることを、『起信論』特有の表現によって「不生不滅と生滅と和合して一にもあらず異にもあらず」と言っているのであり、そのことを視覚に訴えて巧みに言い表わしているのが、のちの本覚随染の説明に出る有名な大海水波の譬えである。心の本性はそれ自体、絶対の真実、離念の境界として不生不滅であると押えながら、一方において、現実には、それは同時にさまざまに展開して生滅を繰り返している迷悟・染浄の相克の世界なのであるから、したがって、現実におけるわれわれの心のありかたは、「不生不滅」と「生滅」が和合して、しかも両者は一とも言えないし異なるものとも言えないという関係にあるというのである。

『起信論』の作者は、このような心生滅の世界は、そのまま全体が唯識説が説くところの阿梨耶識（ならびに阿梨耶識にもとづく一切の染浄の世界）の領分に他ならないのだと言う。この阿梨耶識には覚と不覚の二義があって、両者の互いの関連において一切法の生滅の世界が成り立っている。「覚」とは自性清浄心の智慧のはたらきであり、心の本性にたいするめざめを指す。それにたいして、「不覚」とはかかる智慧の欠如していることによる迷妄のありかたを意味する。また、この覚・不覚の二義は心生滅における心の二面性であることを考えれば、覚義は心の清浄性、不覚義は心の染汚（ぜんま）性と言ってもよいであろう。したがって、現実に心が覚のはたらきを増すときには不覚は退き、それにたいして、心が不覚のはたらきを強めるときには覚は影をひそめるというような関係にある。

これを『起信論』の心生滅門の中の理論の中で見てゆくと、心が覚義を増進させるはたらきは、不覚から相似覚・随分覚を経て究竟覚にいたる始覚の智慧の進展として構造論的に捉えられており、しかも、その中で、個々の始覚の境位にとってはより根源的なありかたとしての本覚の観念が浮かびあがってくるのである。それにたいして、心が不覚義の側に傾いてゆくはたらきの構造は、いわゆる三細六麁（さんさいろくそ）として説かれている。そのような一心の表裏の関係ともいうべき重層的な性格は、のちの染浄熏習説の中でもうかがうことができる。

しかし、いずれにしても、『起信論』が現実の生滅心の全体を阿梨耶識と名づけ、その中に覚（この中で本覚・始覚が説かれる）・不覚の二義を説き、さらに覚と不覚の同相・異相を論じてゆく狙いは、あくまでも前述のごとき心真如・心生滅交徹の論理を前提として、われわれの現実における生滅心なるものも究極的には心真如の世界に基盤を据えることによってこそ捉えられるべきであることを主張する点にある。したがって、『起信論』の阿梨耶識説（さきに述べたように、そこでは心生滅段の説明に既成の

教理概念としての阿梨耶識を転用させたまでのことである。したがって、心生滅における覚・不覚の構造と言ったほうがよいかも知れない)においては、不覚義にたいする覚義のほうが、すくなくとも構造論的には大きなウェイトをもつにいたっている。

さきの引用文の第二段は、如来所証の離念の境界すなわち平等法身にもとづいて本覚を説くこと、そして、そのような本覚の観念は始覚の段階的な智慧に対待して——したがって必然的に不覚義に対待して——浮かびあがってくるのだということを示していることになろう。そのような始覚の智慧の進展の過程が第三段と以下の陳述である。

近年『起信論』に登場する個々の教説の背景について鋭い考察を発表している竹村牧男氏[18]は、この第二段の陳述の中に周遍の義・無差別の義・本覚の主張という三義の配列に注目して、これを『宝性論』が如来蔵(tathāgatagarbha)を基本的に法身の遍満、如来の真如の無差別、如来種姓の有の三義によって規定したことと内容的に対応すると見て、『起信論』の「本覚は種姓(gotra)の別様の表現であったことになろうか」という。さらに、理智不二法身説の系譜を辿りながら、仏智が如来法身において無始時来本来的であるという思想が重なって、『起信論』のような本覚思想に到りつくのであろう、という。なお、『起信論』の本覚思想が始覚にたいする本覚として説かれ出してくることについて、覚体の始有にたいする本有を問題にする具体的な先行思想については、右の竹村氏の論著や拙稿(「本覚と始覚」[19])を参照していただきたい。

このように始覚の段階的なめざめに対待して、その中で浮かびあがってくる本覚について、『起信論』は、本覚の無明染法とのかかわりかたに関する「随染分別」と、本覚そのものの体相としての「四種大義」の二に分けた教理的説明を施しているのであるが、そこでは、とくに先行する如来蔵思想系の諸経

論が展開せしめた特有の表現が集約されていて、『起信論』の本覚が教理学的には如来蔵思想の系列に位置づけられるものであることを示しているようである。しかし、『起信論』の本覚思想の特徴は、同論に一貫した心真如・心生滅交徹の世界に坐りを置いたうえで、あくまでも心生滅門における始覚(・不覚)にたいする本覚を説くという点にある。

そこで、さきの引用文にはじまる心生滅の一段は、覚義・不覚義をあきらかにしたあと、右のごとき基本的な立場から、この覚と不覚に同相・異相の二種相を指摘することによって締め括られている。同相とは、言うなれば、一心を仏陀のさとりの立場から眺めた世界であり、異相とは、一心を衆生の側から覚・不覚の分別をはたらかせて眺めた世界である。覚と不覚とがその相を異にすることは実際にも理解されやすい。そこで、つぎに、覚と不覚の同相を語ってそれにたいする経証を掲げている前後の文を引用しよう。

> 同相と言うは、譬えば種々の瓦器の皆同じく微塵の性相なるが如く、是くの如く、無漏と無明との種々の業幻も、皆同じく真如の性相なり。是の故に、修多羅(=経のこと)の中に、此の真如の義に依るが故に説く、「一切衆生は本来常住にして涅槃に入れり。菩提の法は修すべき相にもあらず、作すべき相にもあらず、畢竟じて無得なり」と。亦た色相の見るべきもの無きも、而も色相を見ることあるは、唯だ是れ随染業幻の所作なるのみなり。是れ智に色不空の性あるにあらず。智相は見るべきなきを以っての故なり。(20)

『起信論』は先行する大乗の諸経論の学説を多角的にとり入れて、それらを独自の綱格の中で纏めあげているので、経典からの引用であることをあきらかにしている部分についても、それらが既存の経典の章句とは容易に一致しない。しかし、右の覚・不覚の同相を論じるための教証が、『維摩詰所説経』

菩薩品第四[21]（チベット訳では第三章）に出る世尊と弥勒菩薩との対話の中の一節にもとづいていることは、ほぼ間違いないと思われる。

本稿は起信論説における本覚思想の形成に焦点を当てているために、その後の中国仏教における本覚思想の展開の諸相には触れることができなかった。『起信論』の教義は、歴史的には中国・華厳宗の教理との交渉においてとりあげられることが多かったために、本覚思想にたいするとりくみかたの変遷についても、賢首大師法蔵をはじめ澄観・宗密などの華厳学の中に重要な指摘が数多くなされている。また、日本仏教における本覚思想・本覚法門にたいして影響を与えたものとして、八世紀中葉の成立と見られる『釈摩訶衍論』などは見逃すことができないであろう。

（1）柏木弘雄『大乗起信論の研究』春秋社、一九八一年、第一章第二節「馬鳴(Aśvaghoṣa)造・真諦(Paramārtha)訳について」参照。

（2）高崎直道「真諦訳・摂大乗論世親釈における如来蔵説――宝性論との関連」『結城教授頌寿記念　仏教思想史論集』大蔵出版、一九六四年。

（3）田村芳朗「天台本覚思想概説（解説）」『日本思想大系9　天台本覚論』岩波書店、一九七三年、四七七―五四八頁。

（4）同上論文、四七八頁。

（5）田村晃祐「天台宗と法相宗の論争」田村晃祐編『徳一論叢』国書刊行会、一九八六年、二三六頁以下。

（6）新田雅章「天台宗」平川彰編『仏教研究入門』大蔵出版、一九八四年、二二五頁。

（7）『金剛三昧経』（大正九、三六八中・下、三六九上）。

（8）『仁王護国般若波羅蜜多経』（大正八、八三七上）。

(9) 『受菩提心戒儀』(大正一八、九四一中)。以下の典拠は佐々木孝憲「経典に見える本覚の用語例及びその意味」、浅井円道教授を代表者とする昭和五七年度科学研究費補助金研究成果報告書『本覚思想の源流と展開に関する研究』一九八三年、に拠る。

(10) 『金剛頂瑜伽最勝秘密成仏随求即得神変加持成就陀羅尼儀軌』(大正二〇、六四五上)。

(11) 『大乗瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王経』巻七(大正二〇、七五七中)。

(12) 『大乗理趣六波羅蜜多経』巻八(大正八、九〇〇上)。

(13) 『大方広仏華厳経』巻六(大正一〇、六八八上)。

(14) 『大仏頂如来密因修証了義諸菩薩万行首楞厳経』巻二(大正一九、一一三下)。巻四(一二〇上)。巻五(一二七下)。巻八(一四二中)。巻九(一四七中)。

(15) 水野弘元「菩提達磨の二入四行説と金剛三昧経」『駒沢大学研究紀要』第一三号、一九五五年。

(16) 法蔵『大乗起信論義記』巻中本(大正四四、二五一中―下)。

(17) 真諦訳『大乗起信論』(大正三二、五七六中)。この部分の読みかたと解釈については、竹村牧男『大乗起信論読釈』山喜房仏書林、一九八五年、一六五―一八九頁参照。

(18) 竹村牧男、同上書、一八〇―一八七頁。同「起信論の本覚理解への一視点――無始世来の利他用の思想を尋ねて」三重大学人文学部文化学科研究紀要『人文論叢』第三号、一九八六年、参照。

(19) 柏木「本覚と始覚」『講座大乗仏教6(如来蔵思想)』春秋社、一九八二年。

(20) 『大乗起信論』(大正三二、五七七上)。

(21) 羅什訳『維摩詰所説経』巻上、菩薩品第四(大正一四、五四二中)。チベット訳は、TTP. vol. 34. p. 81, 4-5. 柏木、前掲書、四四三―四四四頁。

5 密教の展開

三崎良周

はしがき

東アジアにおける密教といえば、主として漢訳仏教圏の密教ということになろう。そして近来、チベット密教の研究が進み、経典の解釈が進捗されているが、密教を受容した中国人は直接には漢訳によって、その教理や儀法を修得したのであるから、いまは余りチベットのことは考慮におかないことにする。また近世から現代にまで及んでいるラマ教や、ジャワやスマトラにも密教の要素が認められるが、その歴史的研究はなかなか困難でもあり、他の研究者に委ねるほかはない。次に地域としての朝鮮半島であるが、『三国史記』と『三国遺事』に僅かな資料があるほかは、唐代や日本の文献に二、三の新羅僧の密教事蹟が見えるにすぎず、現存の密教的像型も少く、未だ調査が進んでいないともいえる。

随って小稿では、主として中国と日本の密教に限ることになるが、網羅的にそれを記すことは他の密教研究書に譲ることにして、いまはおおむね年代を追いつつも、幾つかの問題点を論ずることによって、全体への俯瞰としたいと思う。

一　中国における密教伝播の諸相

後漢時代に仏教が西域から伝来して以来、インド・西域僧の来朝、経典の伝来、その翻訳等のことは、約千年の間絶えることがなかった。そして初めは河北に、次いで三世紀以降には江南に仏教が伝播したのであるが、中国の民衆に信受せられた第一の理由は、インド・西域僧による神異的呪術であったと思

われる。特に呉の支謙、西晋の竺法護、東晋の仏陀跋陀羅や帛尸梨蜜多羅等は、陀羅尼を主とした密教経典を多く翻訳し、仏教の呪術性をより印象づけたことであろう。しかし魏の曇柯迦羅、呉の康僧会、秦の仏図澄等にはそのような訳経がなくして、しかもその呪術性は僧伝に顕著である。さらに特に『法華経』や『金光明経』等の大乗経典には陀羅尼品があり、般若経類にも陀羅尼を多く含んでいることからして、いわゆる雑密的な陀羅尼経典と一般経典の呪術性とは、必ずしも区別せられていなかったと思われる。(1) このような状況でありつつも、密教の浸潤とその認識は漸次進められて来たことが推測される。その後、唐の開元の初め、善無畏と金剛智とがほとんど同時に長安に来り、それぞれ『大日経』七巻と『金剛頂瑜伽中略出念誦経』四巻を訳出したが、善無畏に随従して一行禅師が『大日経』に註釈を附し、金剛智に随従して不空が『金剛頂教王経』三巻をはじめ多数の経典儀軌を翻訳し、ここにそれ以前のいわゆる雑密、また陀羅尼密教とは一新紀元を画した純密が成立したと称せられている。しかしいわゆる雑密の時代から純密に至る間、次の二、三の問題が考えられるのである。

その第一は、呉の支謙訳の『仏説無量門微密持経』一巻から、東晋の仏陀跋陀羅、劉宋の求那跋陀羅、魏の仏駄扇多、梁の僧伽婆羅、隋の闍那崛多、唐の智厳・不空に至る一連の「無量の門を成ずるダラニを持す」の経典は、陀羅尼(dhāraṇi)本来の意味である(心に)「把持」するということから、「呪句」としての陀羅尼へ発展し、またそれを把持することにより一切智を得て、法要を念持して不忘、と説いている。さらに純密時代に入って不空訳には、この陀羅尼を受持するとき、念仏三昧、一切法平等の境地に入る、と記されているが、(2) これに類似した説として、隋の天台智顗や嘉祥吉蔵の説がある。すなわち智顗の『法華文句』巻十下に「三昧と陀羅尼と、体は一にして用は異なり。寂用は三昧と為し、持用は陀羅尼と名づく」といい、また「初め一切色身三昧を得、身を転じて一切語言陀羅尼を得る。当に知る

べし、音声は猶ほ是れ色法のごとし、故に体は一にして用は異なる。また舌根の清浄なるを三昧と名づく。すべて是れ六根清浄の法門なるのみ」というように、六根の中に陀羅尼と三昧とを当てはめている。また吉蔵の『法華義疏』巻十二には、三昧と陀羅尼をそれぞれ定と念、唯心相応と心相応・心不相応、本と末、等に宛てている。智顗や吉蔵が『微密持経』の類に拠っていたかどうか明らかではないが、『大智度論』巻二十八「陀羅尼門と三昧門の同異」の項に依っていることはたしかであり、それはそのまま純密時代の不空の訳経の説にも通ずるものといえよう。

第二には、上記のように三世紀ころから翻訳された多数の陀羅尼・神呪の経典は、大乗経典の陀羅尼を含めて、どのように祈禱儀礼に用いられていたのであろうか。一応推測されることは、それぞれの陀羅尼経典に説かれる如来・菩薩・諸天の威験や尊格に準拠してその中の陀羅尼の効験を説きつつ、修法者によって陀羅尼が口誦され、供物を捧げ、祈願が凝らされたものと思われ、併せて修法者は、一種のシャーマンとしての資質を具えるために、長年月に亙る特殊な修練があらかじめ必要とされたであろう。いずれにしても不空の時代に至るまでは儀軌の翻訳や製作が全くなかったことから、規格化された密教の念誦作法は行われていなかったものと推測される。

しかしこの間において見逃すことのできない重要な祈禱の型体は、懺悔法である。懺法(懺悔法の略)については、『三国志』魏志巻八「張魯伝」に、病を治癒せんがため、「其の過ちをみずから首ふ」、また「頭を叩き過ちを思ふ」とあることが最も早い資料のようである。つまり仏の前にみずからの罪を悔いその赦しを乞う仏教の懺悔法が、中国では道教の儀礼の中にいち早くとり入れられているのである。次いでは南斉の文宣王蕭子良の『浄住子』には、相当に整備された懺悔法が記されている。(3) その内容は布薩法であって、特に陀羅尼経典は用いられていないが、そこにはすでに五悔(礼三宝・勧請・随喜・

廻向・発願)が入っており、これは後までも懺法の重要な要素となっている。ところが陳の文帝の『方等陀羅尼斎懺文』や『虚空蔵菩薩懺文』には、「三昧定に入りて煩悩の熱を除き、陀羅尼を説きて悪業障を破す」とあり、隋の天台智顗に至ると、『大方等陀羅尼経』にもとづく方等三昧や『請観音経』による請観音三昧や『文殊問経』による一行三昧や『般舟三昧経』による般舟三昧や『法華経』による法華三昧等に、それぞれ密教的要素を併せ含んでいる。すなわちその『法華三昧懺儀』に、「是の人、普賢菩薩を見るを以ての故に、即ち三昧及び陀羅尼を得るなり。その名を旋陀羅尼、百千万億陀羅尼、法音方便陀羅尼と曰ふ」という如きで[4]、これらの懺法は治病や延寿のために修せられ、在家者もそのような懺悔法を行っている資料が少くない。

隋から唐にかけては、三階教の『七階仏礼懺』や智昇の『集諸経礼懺儀』や新羅元暁の『大乗六情懺悔』等にも呪術的要素や三昧行法が見出され、道世の『法苑珠林』巻六十(呪術篇)には千転陀羅尼神呪(笈多訳)をはじめ、多くの雑密経典を依用して仏名唱誦と懺悔滅罪による儀礼が記されている。恐らくこのころには北周耶舎崛多訳の『仏説十一面観世音神呪経』や玄奘訳の『十一面神呪心経』による十一面悔過も行われていたことが推測される。その直接の資料は寓目していないが、奈良朝後半期にこの悔過が盛行したことからそのように考えられる。

いわゆる唐の純密が成立してからは、不空その他の阿闍梨によって多くの儀軌が漢訳されたが、その中には懺法の要素が入っているものが多い。それはもとから梵本にあったものか、訳者によってつけ加えられたものか定かでないが、例せば金剛界では五悔(帰命・懺悔・随喜・勧請・廻向)、胎蔵界では九方便(上記に作礼・施身・発願・奉請を加えたもの)などで、それらの一々は身口意の三密によって修されるのである。

趙宋になると、四明知礼の『金光明最勝懺儀』『千手眼大悲心呪行法』『修懺要旨』、慈雲遵式の『金光明懺法補助儀』『請観世音消伏毒害陀羅尼三昧儀』『熾盛光道場念誦儀』『往生浄土懺願儀』、浄覚の『観自在菩薩如意輪呪課法』、霅渓仁岳の『釈迦降生讃文』等があり、その中には密教の経軌に依った懺法が多く、正に唐末に衰微した真言密教が、今ここに懺法の形を借りて復活した趣がある。特に知礼や遵式の念誦儀はその門弟によって増補され、中国の民間信仰をとり入れて水陸会に発展せしめられ、明清時代を経て中華民国に至るまで中国宗教の特色をなして来た。

第三には、一連の仏頂系の経典が挙げられる。

一般に密教は、『大日経』を中心とする大悲胎蔵(胎蔵界)と『金剛頂経』を中心とする金剛界との両部とされるが、すでに空海の入唐した貞元のころには、蘇悉地部を加えて三部の網格が伝承されていた。そして空海は両部のみを伝承し来ったが、台密の円仁・円珍、東密の宗叡は三部を伝えた。もっとも両部は曼荼羅、灌頂、儀軌作法、教理等、すべてに亙って整備され組織化されているのに対し、蘇悉地部は極めて不整合であり、また所依の経である『蘇悉地経』は律部の経典[5]とも雑密の経典ともされている。しかし『蘇悉地経』を仏頂系の経典と見るとき、また別の思想内容が展開するのである。[6]

仏頂系の経典には次のようなものがある。すなわち阿地瞿多訳『陀羅尼集経』十二巻、仏陀波利、杜行頴、地婆訶羅、義浄などの訳の、一連の『仏頂尊勝陀羅尼経』各一巻、般刺蜜帝訳『大仏頂首楞厳経』十巻、『大陀羅尼末法中一字心呪経』一巻、菩提流志訳『一字仏頂輪王経』五巻、同訳『五仏頂三昧陀羅尼経』四巻等であり、さらにそれらの経典の形体や内容を純密的に整備したものに、不空訳『一字奇特仏頂経』三巻、菩提場所説『一字頂輪王経』五巻、『仏頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法』一巻、『金剛頂経一字頂輪王瑜伽一切時処念誦成仏儀軌』一巻等があり、また善無畏訳とされる『尊勝仏頂脩瑜伽法軌

儀』二巻、『三種悉地破地獄転業障出三界秘密陀羅尼法』一巻(他に同類の儀軌二部)、訳者不明の『清浄法身毘盧遮那心地法門成就一切陀羅尼三種悉地』(別名『毘盧遮那別行』経)一巻など、元代に至るまで凡そ五十余部の経軌が数えられる。

これらの経軌の主尊は仏頂如来である。仏頂如来は釈迦如来の無見頂相(肉髻 uṣṇīṣa)を仏格化したものであり、ボロン(bhrūṃ)の一字を種子としているので一字仏頂如来と称せられる。そして伝説上の聖天子転輪聖王に比擬して一字仏頂輪王ともいうが、白傘蓋仏頂・勝仏頂・金輪仏頂・光聚仏頂・尊勝仏頂等の五仏頂や八仏頂がある中で金輪仏頂を最高とするので「一字金輪仏頂」の名称を代表的に用いる場合が多い。

そして仏頂系の経軌に共通している特色は、㈠諸尊の分類を如来族、蓮華族、摩尼族、金剛族の四種、また如来族、蓮華族、金剛族、宝族、衆族としていて、金剛界の五部族の分類の先駆をなしている。㈡『一字仏頂輪王経』巻一に、世間出世間一切の塔神、法神、虚空神、花果神、慈味神、苗稼神、山神、海神、河神、洲神、城神、邑神、宅神、街神、屍陀林神、宮殿神等を並べているが、これは『大日経疏』巻六(義釈巻四)に示す阿闍梨所伝漫荼羅図の末尾に示される諸神と同じものが多い。すなわち善無畏が曼荼羅を作図するときに、『一字仏頂輪王経』を参照したと想像される。㈢次に三種の悉地(siddhi成就)を説くことである。先に部族の分類に四部や五部の例を挙げたが、実は仏部・蓮華部・金剛部の三部をいうことが多いのであり、また三品事業(息災・増益・降伏)をいい、修法の場所、時分、供物等の種類、数量、作法、験応等をすべて三通り挙げ、それを上中下の三品に配している。そして胎蔵界の儀軌がおおむね三を基準としていることは『大日経』そのものにもとづいているのではなくして、『大日経』に疏(義釈)をつけるときに『蘇悉地経』を依用することにより、金剛界の五に対する三を定型に

したと推測されるのである。

最澄撰の『依憑天台宗』によれば、唐代に「仏頂宗」があったことを記している。それは入唐した最澄の見聞によるものと思われる。事実、大仏頂悉怛多鉢怛羅陀羅尼や尊勝陀羅尼の流布や尊勝幢の造立は唐以降の資料が極めて多く、それは奈良・平安朝にも及んでいる。また延暦の初め、大仏頂行道や五仏頂法が修されていることにも注目される。いわば純密盛行以前の一潮流であったばかりでなく、不空以後の密教の中にも一つの位置を占めている。

二　純密の形成と特質

中国における密教の全盛時代といえば、先にも触れたように、開元初年の善無畏・金剛智の時代から懿宗の咸通年間に至る一五〇年といえよう。我が国の入唐八家（最澄・空海・円行・円仁・慧運・常暁・円珍・宗叡）はこの中の後半期に請益求法を終っている。以後は『仏祖統紀』巻二十九に、「唐末の乱離に経疏銷毀せり。今その法は盛んに日本に行はる。而して吾が邦の所謂る瑜伽は、但だ法事を存するのみ」という通りである。そこにいう「法事」とはどの程度のものであろうか。筆者鎧菴の知見が明らかでないのであるが、純密盛行のころの道場・曼荼羅、修法壇の荘厳、瑜伽者の威儀・作法とは雲泥の差であったに相違なく、形骸化した密教的儀礼や上記の儀法儀礼をいうのであろう。そのことは、北宋の神宗熙寧五（一〇七二）年に入宋した、京都岩蔵の成尋の記した『参天台五台山記』巻四に、自分の携行した密具や曼荼羅を皇帝の閲覧に供したり、また宿所に設置した法華法の修法壇や梵字真言を開封の諸大徳が拝して讃歎した、と記していることからも推測される。

しかし開元・天宝以来の純密の何が、それ以前の密教的傾向との差違として挙げられるかというに、論者によって幾分かの違いはあろうが、左の事項が考えられるであろう。

一顕密の判別、二阿字本不生、三三密相応、四即身成仏、五法身説法、六教主大日如来、七胎金の曼荼羅、八護摩、九灌頂、十儀軌の整備。

これらの項目のほとんどが『大日経』『金剛頂経』の中に説かれ、また両部の経軌に散説されているが、箇々には開元・天宝以前の経典にも示され、また諸師によって論じられてもいる。

一顕密の判別については、先ず不空訳とされる『金剛頂瑜伽金剛薩埵五秘密修行念誦儀軌』が挙げられる。

顕教の修行に於ては、久久に三大無数劫を経て、然る後に無上菩提を証成す。其の中間に於ては十進九退なり。或は七地に至るも、集むる所の福徳智恵を以て声聞縁覚の道果に廻向し、仍て無上菩提を証す能はず。若し毘盧遮那仏自受用身の説く所の内証自覚聖智法、及び大普賢金剛薩埵他受用身智に依らば、則ち現生に曼荼羅・阿闍梨に遇ひ、曼荼羅に入るを得るなり。

そこには顕教の修行と、毘盧遮那仏の自受用身所説の内証自覚聖智法・普賢金剛薩埵の他受用身智とが対置されている。すなわち顕教による修行は三大無数劫を経てはじめて無上菩提を得るとされ、或いは七地の行位に至っても、その福徳智恵を声聞・縁覚の悟りに向けた場合は無上菩提を証すことはできない。それに対して毘盧遮那仏の自受用身所説の自覚聖智法等に依るならば現生にて曼荼羅世界に入るを得る、という。そこに「密教」の語は用いられていないが、これは明らかに顕密の教判であり、その中に四即身成仏、五法身説法、七入曼荼羅等の事項も含まれている。『五秘密儀軌』が純粋に翻訳であるかどうかは問題であるが、特にそこに「顕教」の語のあることは注目される。

このような顕教と密教との対置の先蹤として、大分方向性は違うようであるが、天台智顗の『法華玄義』巻一上がある。すなわち化儀四教の中の顕露不定と秘密不定とである。

如来は法に於て最も自在を得たり。若しは智、若しは機、若しは時、若しは処にて三密四門、妨げなく礙げなし。此の座には頓を説きつつ、十方に漸を説き不定を説く。頓の座には十方を聞かず、十方には頓の座を聞かず。或は十方に頓を説き不定を説き、此の座には漸を説くも、各各は相ひ知聞せず。此に於ては是れ顕なるも彼しこに於ては是れ密なり。或は一人の為めには頓を説きつつ、或は多人の為めには漸を説き不定を説く。或は一人の為めには漸を説きつつ、多人の為めには頓を説くも、各各は相ひ知らず、互ひに顕と密と為り。或は一座には黙しつつ十方には説き、十方には黙しつつ一座には説き、或は倶に黙し倶に説くも、各各は相ひ知らず、互ひに顕と密と為る。復た此くの如しといへども、未だ如来の、法に於ける自在の力を尽くさず。

すなわち、そこには化儀の四教(頓教・漸教・秘密不定教・顕露不定教、つまり仏の説法の形式のすべて)を説くのであるが、その中の秘密不定とは如来の神力不思議を秘密と称し、如来の三密は智・機・時・処の四門において自在無礙であるとしている。この秘密不定は次の顕露不定と相い対するものであるが、元来この顕密二教の対称は『大智度論』巻四に「仏法に二種あり、一は秘密、二は顕示なり」とあり、また同巻六十五に「諸仏の事に二種あり、一には密、二には現なり」とあることにもとづくものである。[8] またこの玄義の文中に「三密」という語があるが、この文は『大智度論』巻十にもとづいている。

仏も亦た是くの如く、其の身辺の諸毛孔中従り自然に声有り、心に随ひて法を説く。密迹金剛経中説くが如くんば、仏に三密有り、身密語密意密なり。一切の諸天人は皆解せず知らず。一念の衆生

有り、或るは仏身の黄金色・白銀色・諸雑宝色なるを見る。有る人は仏身の一丈六尺なるを見、或るは一里十里百千万億にして、乃至は無辺無量にして虚空中に遍きを見る。是くの如き等は身密と名づく。語密とは、人は仏声の一里なるを聞くあり、十里(乃至は)、百千万億無数無量にして虚空中に遍きを聞く有り、一念中に或は布施を説くを聞く有り、或は持戒を説くを聞くあり、或は忍辱・精進・禅定・智慧を説くを聞く。是くの如く乃至は十二部経八万法衆、各各心に随ひて聞く所、是を語密と名づく。(中略)手自ら供養するは是れ身業、軟言問訊は是れ口業、能く身口業を起すは是れ意業なり。是の三業もて功徳を得ること牢固として、仏道と因縁を作す。

というように、身業と口業とを起すものが意業であるとし、この三業は仏道と因縁を作すものとしている。そして『智度論』の文は上述の玄義の秘密不定の説き方の根拠となっているように思われる。

また『智度論』に「密迹(みつしゃく)金剛経中」というのは、『大宝積経』巻十、『密迹金剛力士会』(法護訳)第三之三の文に依っているものであるが、この「密迹」の意味について、『大日経疏』(義釈)巻一には純密的に教理づけている。

西方には夜叉を謂ひて秘密と為す。其の身口意の、速疾隠秘にして了知すべきこと難きを以ての故に、旧翻には或は密迹と云ふ。若し浅略に義を明らめば、秘密主は即ち是れ夜叉王なり。金剛杵を執り、常に仏に侍衛す故に金剛手と曰ふ。然ども是の中の深義もて夜叉を言はば、即ち是の如来の身語意密は、唯だ仏と仏とのみ乃ち能く之を知る。乃至は弥勒菩薩等は、猶ほ是くの如き秘密神通力に於て及ばざる所なり。秘中の最秘には、いはゆる心密の主なるが故に秘密主と曰ふ。能く此の印を持すが故に執金剛と云ふなり。

つまり密迹金剛とは『大日経』や『金剛頂経』にいう執金剛、または金剛手菩薩としているのである

から、大日如来の対告者ということになる。そして智顗の顕露不定・秘密不定は、間接ながらこの『密迹金剛力士経』の説示にもとづいて、如来が三密に自在であることを述べているのである。

さて三密の中の口密とは、先に述べた『無量門微密持経』にいうように、念持不忘や三昧の境地に至る方途であることは早くから認められていたわけであるが、身密については印契を説く経典が六朝時代には、東晋の帛尸梨蜜多羅訳『灌頂経』巻七や梁代の失訳『牟利曼陀羅経』の程度であり、玄奘の訳経にも見えていない。

しかし玄奘の弟子智通訳の『観自在菩薩怛嚕多唎心陀羅尼経』や『観自在菩薩随心呪経』などには幾つもの印契が説かれ、同時代の阿地瞿多訳『陀羅尼集経』は仏頂系の経典であるとともに純密の要素を多分に含んだものであるため、印を説くことはもちろん、併せて呪を説いている。また菩提流志訳『千手千眼観世音菩薩姥陀羅尼身経』には、滅尽定三昧印を授けられることにより、阿耨多羅三藐三菩提の道を得るということなどは、純密に近いといえよう。

しかし上記に見る限りでは『菩提心論』にいうように、瑜伽の境地に住し月輪観を修すというような意密には未だ遠いというべきで、随って『菩提心論』のもとをなす『大日経』『金剛頂経』の訳出は、中国密教史の大きな飛躍というべきであろう。

ところが五法身説法については、『大日経』や『金剛頂経』や『大日経疏』(義釈)にも説かれていないようで、空海の『弁顕密二教論』が嚆矢とされている。随って、いまとり上げている開元・天宝以後の純密とそれ以前との比較という問題とは違うかも知れない。しかし法身説法は純密の重要課題の随一であるから少しく考説してみたい。

空海は『二教論』巻下に、菩提流支訳『楞伽経』巻九の「我が乗の内証智」とか、巻二の「法仏の説

法は心相応の体を離るが故に」という文を引き、それに不空訳『金剛頂五秘密儀軌』に「若し毘盧遮那仏の自受用身所説の内証自覚聖智法に依らば」という文を併せ、「是の法身等は自受法楽の故に、此の内証智の境界を説く。彼の楞伽(経)の法身は内証智の境を説き、応化(身)は説かず(という)文と冥会す」というのである。しかし『二教論』巻上に「如今いかんが傍、法身説法を談ずるも、其の証は安くに在りや。答、諸経論の中、往往にして斯の義有り。然りと雖も文は執見に随ひて隠れ、義は機根を逐ひて現るのみ。譬へば天鬼の見別、人鳥の明暗の如し」ということは、『智度論』巻九に「衆生の罪重き故に、諸仏菩薩来ると雖も見えず。又法身仏は常に光明を放ち常に法を説くも、而も罪を以ての故に見ず聞かず」とあり、同巻三十に「是くの如き法性身仏は所説の法有るも、十住の菩薩を除き、三乗の人は皆な能く持せず」という文に依っていると思われる。しかし空海は何故かそのことを指示していないのである。

ところが東晋の廬山の慧遠は、その『大乗大義章』巻上に上述の『智度論』の文を承けて、「問ひて曰く、仏は法身中に於て菩薩の為めに法を説く。法身菩薩は乃ち能く之を見る。此くの如くなれば則ち四大五根有り。若し然らば色身と復た何ぞ差別して法身と云ふや」といっている。それに対して羅什は「真の法身は十方の虚空界に遍満し、光明悉く無量国土を照し、説法の音声は常に十方の無数の国に周くして、十住を具足せる菩薩の衆は乃ち法を聞くを得るなり」と述べている。

また天台智顗も『維摩経文疏』巻一に「法身は即ち法界にして、常に普く冥に一切の衆生に資す、即ち是れ法身説法なり」といい、『維摩経略疏』巻一にも同様に述べている。(9) さらに荊渓湛然(けいけいたんねん)も『輔行伝』巻一之二で法身説法に論及し、五大院安然は『教時問答』や『菩提心義抄』に先の智顗の説を引用している。いわば法身説法は開元・天宝の密教以前に少からず論じられたことであって、必ずしも空海の創

唱ではなく、随って密教に限られた問題ではないというべきであろう。

もう一つ問題としてとり上げたいことは、開元・天宝以後の純密では、それら前代または同時代の教説を如何にとり入れ、また逆に如何に弁別しているか、ということである。

例せば上記の支謙訳『無量門微密持経』以下の一連の陀羅尼経典に関連し、不空の『総釈陀羅尼義讃』には、「聞持密言とは、師に従ひ密かに三密の軌則を受け、……心に悕望する所の三摩地を獲得して聞持し不忘」といい、また「陀羅尼とは梵語なり。唐に翻じて名づけて総持の義と為す。四種の義あり。法持・義持・三摩地持・文持なり。此の四種の持は多く顕教の大乗教中に説く所なり」として、それぞれ清浄法界等流の教法を証得し、百千無量の修多羅を悟るとし、無量百千三摩地門を悟って五神通を証し、一切如来菩薩の所において百千無量の修多羅を聞いて永く忘失せずと、顕教における陀羅尼の意義を説くのであるが、それに対照して真言の意義を掲げている。すなわち「其れ真言とは亦た四義を具す。真とは真如相応、言とは真詮の義なり。四義とは、法真言とは清浄法界を以て真言と為す。義真言とは勝義に相応し、一一の字中に実相義あり。三摩地真言とは瑜伽に由る者は此の真言を用て、心鏡智の月輪上に真言の文字を布列し、心を専注して散動せず、速疾に三摩地を証す故に三摩地真言と名づく。文持真言とは唵字より娑嚩賀に至る、其の中間に有る所の文字の一一の字は皆な名づけて真言と為す」というように、顕教の陀羅尼の意義と甄別して、純密としての真言の意義・形体を説いて余蘊がない。すなわちその他の論題に対しても、それ以前の顕教的な論説を踏まえつつ、しかも密教としての一線を画する、その過程の闡明に努むべきである。

なお、二阿字本不生説や四即身成仏説についても、隋・唐の天台や華厳で論じられているのであるが、いまは省略する。しかし六教主大日如来、七胎金の曼荼羅、八護摩、九灌頂、十儀軌の整備等は、正に

純密の威容を直截に示すものであり、他の教説にはほとんど類似を見ないものである。

しかし一面には胎金の曼荼羅とても決して一時に造成せられたものではなく、その基盤がインドにあることはいうまでもないが、唐に伝来してからも数次の変改を経ている。すなわち金剛界における成身会の一会の曼荼羅や、その周辺に賢劫十六尊や四大明王を加えた八十一尊曼荼羅があり、恐らくその後に九会の曼荼羅が作られたと推察される。その九会の一々の名称も必ずしも一定していないのであり、恐らく恵果(けいか)のころに現図曼荼羅ができるまで屢々小変化があったようである。大悲胎蔵曼荼羅も同様で、『大日経疏』(義釈)に示す阿闍梨所伝曼荼羅から胎蔵図像、胎蔵旧図様を経て現図曼荼羅に至るのであり、その間に十三院と十二院の相違もある。

さらにこの曼荼羅に対応する念誦儀軌も多様である。曼荼羅の形体や諸尊の配列が違えば、それに対応する念誦作法に変化があるのは当然であるが、作法に対する阿闍梨の意向により、また儀軌における密印を説く文の読み方により、念誦法相互の相違はおのずから生じて来るものと思われる(10)。大悲胎蔵においては『大日経』巻七、金剛智訳という『要略念誦経』、善無畏訳の『摂大儀軌』と『広大儀軌』、法全撰の『玄法寺儀軌』とその異本、同じ法全撰の『青竜寺儀軌』とその異本等、安然撰の『八家秘録』巻上には大悲胎蔵の広儀軌だけで十本も列挙している。金剛界においても同様であり、密教が諸流に分派することは、むしろ当然ともいえるであろう。

不空三蔵の、玄宗、粛宗、代宗の三朝における赫々たる密教的事蹟や、一行禅師の『大日経疏』二十巻(義釈十四巻)の撰述や、その他の諸阿闍梨の行蹟については他の論者に譲り、今省略する。また胎金が同等の重みをもち、両部の綱格を形成したのは恵果(永貞元(八〇五)年、六〇歳寂)の時代と推定されることと、胎金両部を伝授することばかりでなく、或る者には大悲胎蔵のみ、或る者には金剛界のみの

伝授が行われ、またほとんど同じころに胎金に蘇悉地を加えた三部の伝授が行われていたことも述べておきたい。また恵果から空海への伝授は余りにも有名であるが、その他の入唐の諸阿闍梨のほとんどは恵果の孫弟子の義真、元政、法全から伝授されているのであり、それぞれの伝承の内容にも、おのずから相違を来たす理由でもある。

三　日本における密教の伝承と展開

1　奈良時代

日本への密教の伝来は奈良時代の初期にあると見られている。しかしそれは明確な証拠があるわけではなく、また「密教」の概念を決めた上でなければいえないことである。例せば善無畏に師事したといわれる道慈が養老二(七一八)年に帰朝したことや、持統期のころ来朝した唐僧神叡は、虚空蔵求聞持法を修して自然智を得たとされていること等が挙げられる。しかし奈良時代は開元・天宝以前の中国の密教に似た経過をたどったと見てよいであろう。

顕著に目につくことは『十一面神呪心経』の類が数多く書写され、幾つもの十一面観音像が遺存しているが、その念誦は悔過法によるものである。また神亀四(七二七)年の『用紙注文』以降の文書に『理趣般若』『灌頂経』『仏頂経』『大法炬陀羅尼経』等の書写のことが記されているが、これらの密教経典はすべて顕教の経典の中に散在して収録されているにすぎず、どの程度に密教経典として認識されていたか、確かめる必要がある。

天平九年に至って、初めて『開元釈教録』の入蔵経による写経が始められ、正倉院の写経文書には『大日経』『金剛頂経』をはじめ、『八吉祥経』『曼殊師利呪蔵経』『仏説八陽経』『華積陀羅尼経』『六門陀羅尼経』『阿弥陀鼓音声王陀羅尼経』等の、多くの密教経典が録されている。しかし元来、『開元録』には密教部としての分類配列はないのであり、善無畏訳の『大日経』や『蘇悉地経』や『蘇婆呼経』、金剛智訳の『金剛頂略出経』のような重要な経典でさえも、顕教の諸経に竝べ置かれているのである。随って経典が伝来しているからといって、その教法が流通していたというのは短絡的見解になりはしまいか。真済(しんぜい)記『空海僧都伝』によれば、空海は求めていた『大日経』を得て歓喜して遍覧したが、「凡情滞り有れば質し問ふところなし」というように、空海でさえも趣意を把握できず、また尋ね問う人もいなかったと記されている。

しかし奈良朝末期に及び、弁才天女壇や随求壇が作られ、七仏薬師像が画かれ、無垢浄光陀羅尼の印刷や大仏頂行道が行われ、道鏡による密教経典の書写のこと等、漸次に密教的事蹟が多くなって来ている。特に密教経典ではないが最勝王経の呪術性は影響を与えたらしく、また十一面観音、不空羂索観音、千手観音、馬頭観音、弁才天、技芸天の造像が多く、悔過法の中の五悔は金剛界法に通ずるものである。(11)

2　平安時代以降

弘法大師空海が恵果の潅瓶(かんびょう)を得て、大同元(八〇六)年帰朝したことは密教史上、画期的な事蹟である。特に請来の二百十六部四百六十一巻の経典・儀軌・真言・讃・論・章疏の中には、日本で初めての不空訳の経軌を含み、胎金の曼荼羅五鋪、密具十八事、諸尊像など、一挙に密教伝授の資具が完備したといってよい。

これより前一年、伝教大師最澄は、天台山における天台法門受学の帰途、越州竜興寺において順暁阿闍梨から三部三昧耶の印信[12]による灌頂を伝授されて帰朝した。越州は長安から遠いためもあり、灌頂とはいいながらも極めて略式のものであったと思われる。しかし恐らく最澄は初めて密教灌頂の荘厳に接して深甚な感銘を覚えたことであろう。それは六月に帰朝して間もなく、朝廷の要望もあったことであろうが、直ちに準備にとりかかり、九月一日、高雄で日本最初の灌頂を修したことからも推測されるのである。そして翌延暦二五年、南都六宗に竝んで年分度者二人を賜ったのであるが、その中の一人は密教を習学する遮那業ということになった。そこには密教の祈禱によって桓武天皇の病気平癒を念願する朝廷の期待もあったかと思われるが、遮那業の年分度者の教導は最澄にとって反って重荷となったともいえよう。やがて帰朝した空海が朝廷に奉上した請来目録を見た最澄は、そこに空海の密教への造詣を知り、刺を呈して親交を結び、請来の経軌の書写を乞い、弘仁三年の末には両部の灌頂を受けるに至った。しかしその後間もなくして両者の交流は杜絶し、最澄の密教履修も中絶したのであるが、順暁から伝授された三部三昧耶の印信は、円仁以後に形成された、台密の三部の密教の一である蘇悉地の根本真言ともされている。

空海は請来目録に左のように述べている。

> 法海は一味なるも機に随ひて浅あり深あり。五乗は鑠を分つも器を逐ひて頓あり漸あり。頓教の中に顕有り密有り。密蔵に於けるや或は源なり或は派なり。古の法匠は派に泳ぎ葉に攀づ。今の所伝は柢を抜き源を竭くす。

すなわち、「今の所伝」とは次にいう大日・金剛菩薩・竜猛・竜智・金剛智・不空の伝承をいうが、そこに早くも仏教全体の中における密教の位置を闡明にし、顕教と密教を峻別している。次いで、

夫れ顕教は則ち三大の遠劫を談じ、密蔵は則ち十六の大生を期す。遅速と勝劣と、猶ほ神通と跛驢の如し。仰善の客、庶くは其の趣を暁れ。教の優劣、法の濫觴は金剛薩埵五秘密儀軌、及び大弁正三蔵表答等の中に広く説くが如し。

というが、「十六の大生」は不空訳といわれる『菩提心論』の説、神通と跛驢の譬喩は『智度論』巻三十八に依る『大日経疏』巻一の説であり、そしてやはり上記の『五秘密儀軌』や『表制集』を援用して顕密の差違を論じている。

ただここに注意されるのは、発意の間に悟りに至ることを神通乗としている『大日経疏』に対して、智顗の『菩薩戒義疏』巻上や『法華玄義』巻二下[13]には、同じく『智度論』に依りながら、発心して遊戯神通を以て仏国土を浄むは別教の菩薩であり、発心したままで道場に坐し正覚を成じ法輪を転ずるは円教の菩薩であると、神通乗を一段下に置いていることである。いわゆる発心即到であり、天台における即身成仏論の発端である。

しかし空海は、『弁顕密二教論』巻上、『即身成仏義』『秘密曼荼羅十住心論』巻九、『秘蔵宝鑰』巻下等に、奈良時代から偽作とされていた『釈摩訶衍論』を敢て引用し、密教の帰趣を明かし、顕教との違いを甄別していることは重大である。すなわち『大乗起信論』に、心真如門を立て、衆生心は本性において悟りを得ているとし、一方に心生滅門を立て、衆生心に迷いなどの動きがあるとし、この二者は相対でありつつ相依する、としている。しかし『釈摩訶衍論』ではこの二門を相対の位置に置かず、この相対を絶した不二摩訶衍の立場を主張している。そしてこの境地を『二教論』には、次のように述べている。

何んが故にか不二摩訶衍の法は因縁なきや。是の法は極妙甚深にして独尊なり。機根を離れたるが

故に。何んが機を離れたるや。機根無きが故に。何ぞ建立を須ふるや。建立に非るが故に。是の摩訶衍の法は諸仏に得せらるや。よく諸仏を得す。諸仏は得すや。不なるが故に。菩薩・二乗・一切の異生も亦た復た是くの如し。性徳円満海是れなり。ゆえ何んとなれば、機根を離れたるが故に、教説を離れたるが故に。

八種の本法は因縁より起る。機に応ずるが故に、説に順ずるが故に。かくの如く八種の法の諸仏は得せらるや。諸仏は得せらる。諸仏を得すや。不なるが故に。

はじめの「不二摩訶衍の法は因縁無き法」というのは、後段の「八種の本法は因縁より起る」という文と対称される。「八種の本法」とは『釈論』巻一にいう三十三法の中の、不二法体に対する差別の三十二法の中のものである。簡略にいえば、『起信論』にいう一心と体相用三大の四法によって表わされるのは一乗教(顕教)であり、その仏は修行種因海に在る。対する不二摩訶衍法の境位の仏は性徳円満海に在り、いわゆる本仏である。このことを空海は別の撰述では、説法する大日法身に対する報身・応化身と説いている。右の文中「諸仏」の語が六回出ているが、前の五回は「種因海の仏」であり、後の一回が「性徳円満海の仏」である。

さて右の文に、不二摩訶衍の法は機根、建立、教説を離れた独尊の法であり、対する八種の本法は機に応じ、説に順ずるものという。これを他の教説に当てていえば、例せば上述の智顗の四教の如きも、衆生の機根に対する仏の説法の形式ということになろうから、不二摩訶衍法こそ密教、という立場からすれば、智顗の秘密不定はあくまでも顕教の中の「秘密」にすぎないことになる。すなわちここにも空海の教判が及んでいることを見るのである。

一方、最澄の書簡や、弟子光定の撰した『伝述一心戒文』巻上によれば、弘仁三年末から四年初めに

かけて、最澄は泰範や光定をして空海のもとに逗留せしめ、『法華儀軌』一尊の法を受けしめんとした。『法華儀軌』は不空訳とされ、妙法蓮華経を儀軌化したものであり、そこには摩訶止観の四種三昧や法華三昧儀に通ずるものがある。(14)

また最澄は『大日経』の註釈を勘定しているが、『大日経』具縁品の「仏、不思議の真言の相と道の法は声聞・縁覚と共ならず、亦た普く一切の衆生の為め(のもの)に非ずと説きたまふ」の文に対する『義釈』巻五(疏巻七)に、

> 此の(大日)経は是れ法王の秘法にして、妄りに卑賤の人に示さざること、釈迦出世して四十余年にして舎利弗等の慇懃なる三請に因り、方めて為めに妙法蓮華の義を説くが如し。今此(大日如来)の本地之身は、亦た是れ妙法蓮花の最深の秘処なり。故に寿量品に云く、「常在霊鷲山　及余諸住処」、乃至は、「我浄土不毀　而衆見焼尽」とは、即ち此の宗の瑜伽なるのみ。

という。そこには『大日経』が諸教に超絶していることを『法華経』の序品にいう法華の説法に譬え、また大日如来の本地身は『法華経』の最深の秘処に在りとし、寿量品の境地は秘密宗の瑜伽の境地ともしている。また『義釈』巻二(疏巻二)には、

> 舎利弗等の一切の声聞縁覚は其の智力を尽すも(仏の境地を)測量す能はず。経にいはゆる一切の声聞辟支仏地を出過すといふなり。行者此の心を得る時、即ち釈迦牟尼の浄土は不毀なるを知り、仏の寿量長遠なる本地の身は、上行等の地従り湧出せる諸菩薩と同じく一処に会するを見るなり。対治道を修する者は、迹は補助に隣りすと雖も、然も一人をも識らず。是の故に此の事を名づけて秘密と為す。

とある。すなわちこの境地は声聞縁覚の者は測り知ることができないが、この心を得た者は、仏が上行

菩薩らと一処に会すを見ることができる。それに対して対治道を修す者は補処に隣りする者であっても一人をも見ることができない、このことを「秘密」という、と記している。後半の部分も同様であり、そこにはやはり寿量品と従地湧出品とを用い、大日如来の神変を説くのであるが、その記し方は正に智顗の化儀の秘密不定の説き方といえるであろう。最澄はここに台密の帰趣を見出したことであろうと推測され、それが上記の、法華一尊法の諮求にあらわれたものと考えられる。

慈覚大師円仁は承和五(八三八)年入唐し、大興善寺元政、青竜寺義真、玄法寺法全などから胎金蘇三部の密教を伝授され、九ヵ年の求法遍歴の後帰朝した。その撰『蘇悉地経疏』巻一には顕密二教判を立て、三乗経を顕教、一乗教を密教としたが、その主眼は『法華経』を密教とすることである。しかしそこに「彼の華厳等の経(法華経も)は倶に密たりと雖も、未だ如来の秘密の旨を尽くさず。故に今立つる所の真言教とは別なり。たとへ少しく密言等を説くと雖も、未だ如来秘密の意を究め尽くすと為さず。今立つ所の毘盧遮那・金剛頂等の経には、咸な如来の事理倶密の意を究め尽くす。是の故に別と為すなり」というように、『法華』『華厳』を以てしても、『大日』『金剛頂』等の経には事相の面で及ばぬと述べている。

智証大師円珍は仁寿三(八五三)年から四ヵ年の入唐求法の旅を終えて帰朝したが、彼の地では主として青竜寺に移り住した法全より瀉瓶を受けた。その教判説は、一小乗三蔵、二八識三無性義、三華厳・般若、四仏性・一乗・如来蔵とし、四をさらに分けて、初—法華、中—涅槃、後—大日等としているのであるから、やはり『法華』『涅槃』を『大日経』の下位に置くことは円仁と同じである。しかしこの説を出す『大日経』旨帰は、円珍の撰としては一抹の疑念がある故に、さらに他の撰述によってその教判思想を論ずる必要がある。

五大院安然は円仁と、その弟子遍昭とから潅瓶を受け、その他の諸流をも受けることを得た。今問題としている法華と密教の一致については、『教時問答』巻三に、『大日経義釈』巻三に「如実知自心を一切種智と名づくと説くが如きは、則ち仏性・一乗・如来秘蔵、皆な其の中に入る。種々の聖言に於て其の精要を統べざること無し」とあるのを引き、仏性—涅槃、一乗—法華、如来秘蔵—密教の故に同一である、としている。また同じく巻三に、「不空羂索経に云ふ、三身は一体なり、皆な平等にして、毘盧遮那自性身なりと。准じて、三身は一体なり、皆な平等にして毘盧遮那受用身変化身等流身等と云ふべきなり。此れ天台の三身(法報応)倶体倶用と大同なり[15]」というように、『不空羂索経』の説を権輿として、毘盧遮那自性身と天台にいう相即の三身とを同一にしている。

しかし安然の真意は四一教判にあるのであって、そこには『法華』と『大日』『金剛頂経』の一致、また釈迦と大日の一体はもちろんのこと、あらゆる仏、時機、仏土、諸教のすべては、『大日経』巻一にいう「三時を越えたる大日如来の日の加持」ということに集約されている、としているのである。そしてこの説の根柢には、空海と同じく、『釈摩訶衍論』の依用が考えられるのである。

安然の以後には、ほとんど教相の発展はなかったといってよい。僅かに鎌倉初期の慈鎮和尚に教相・事相の新展開があった程度であり、南北朝時代の実導仁空撰『大日経義釈捜決』十二巻も台密諸師の論説を解明する上に貴重であるが、新風を捲き起すにはほど遠いというべきであろう。

真言宗においても、空海以後には教相の進展はなかったというべきで、ただその後において多くの経軌が請来されたため、事相は大いに充実し、そのためもあって密流の分派が盛んとなった。ただ平安末期に覚鑁(かくばん)が高野山密教に浄土教を導入したことは顕著な事蹟であり、今日の高野山をあらしめた一因というべきである。その他、平安期から南北朝時代にかけて、東寺、御室、醍醐、高野、根来、また地方

の諸山に多くの学匠や事相の阿闍梨を輩出した。

台密においては、円珍以後に園城寺が分派し、『法華経』と融合した独特の密教を形成したが、山門では平安中期に池上皇慶の谷流、兜率覚超の川流の二流から十六流が分派した。その他、臨済宗の建仁、東福、南禅の諸寺に密流を遺したが、日蓮宗に遺した台密の痕跡は特に注目すべきものがある。

(1) 近刊の福井文雅『般若心経の歴史的研究』春秋社、一九八七年、には、呉支謙訳『般若波羅蜜呪経』、姚秦鳩摩羅什訳『摩訶般若波羅蜜大明呪経』、唐玄奘訳『般若波羅蜜多心経』なども陀羅尼・密呪の経典としてその時代の僧俗に受容せられたことを述べている。

(2) 氏家覚勝『陀羅尼の世界』東方出版、一九八四年、玉城康四郎「陀羅尼発生の起原に関する一考察」『インド古典研究』Ⅵ、成田山新勝寺、一九八四年、参照。

(3) 塩入良道「文宣王蕭子良の浄住子浄行法門について」『大正大学研究紀要』四六、一九六一年、参照。

(4) これらの陀羅尼の意義については、拙稿「大日経義釈と天台義——特に旋転陀羅尼について」『早大文研紀要』二七、一九八一年、四二—四五頁、参照。

(5) 『開元釈教録』や空海の『三学録』では律部に入れている。

(6) 以下の問題については、拙稿「仏頂系の密教——唐代密教史の一視点」『吉岡博士還暦記念　道教研究論集』国書刊行会、一九七七年、参照。

(7) 純密・雑密の語は江戸時代にはじまるものらしい。この問題については、拙稿「純密と雑密」『大正大学研究紀要』五二、一九六七年、参照。

(8) 『望月仏教大辞典』一、一〇〇一—一〇〇二頁。

(9) 『維摩経文疏』『同略疏』からの資料は、大久保良峻「五大院安然の法身説法思想」『印仏研』三五—一、一九八六年、に負う。なおこの問題については、拙著『台密の研究』創文社、一九八八年、第一編第四章「阿字本不生と法身説法」参照。

(10) この問題については、拙稿「五大院安然の曼荼羅思想——特に金剛界について」『平川博士古稀記念　仏

教思想の諸問題』春秋社、一九八五年。

(11) 拙稿「奈良時代の密教における諸問題」『南都仏教』二二号、一九六九年、参照。

(12) 「ア バン ラン カン ケン」、「ア ビ ラ ウン ケン」、「ア ラ パ チャ ナ」(空風火水地の五大と四十二字門の初めの五字を真言としたもの)の三真言によって構成したもの。

(13) この資料の検索は、大久保良峻「神通乗について」『天台学報』二八、一九八六年、による。

(14) 拙稿「妙法蓮華経瑜伽観智儀軌について」『東洋学術研究』一四―六、東洋哲学研究所、一九七五年、参照。

(15) ここにいう『不空羂索経』は菩提流志訳の巻二十八(大正二〇、三八三c)であるが、文は少し違っている。

6 戒律と清規

沖本克己

はじめに

仏教はその淵源をすべて仏陀に求め得るが、仏陀の開発した思想や実践方法の全てが保存され、正しく継承された訳ではない。また、仏陀自身も時代の諸思想に対決し、独自の実践思想体系を形成したのであるが、その全てが独創的なものであったわけではなく、多くを先行する諸思想に負うている。

ここに見られる受容や対立のいずれも、つまりはより卓越した真理や時代への適合を求めるための運動であり、その結果の表現である。それらは、普遍性を獲得するためにやむことなく営まれた努力であったといえるであろう。

ここに述べようとする戒律についても同じ事が言える。そして、戒律は日常生活に密着した性格を持つだけに、時代や場所に応じて変化する度合も大きいのである。以下にその変化の様相を概観しながら仏教における戒律と清規（しんぎ）の問題を考えてみたい。

一　戒律について

いずれの宗教でも戒律の遵守をその初歩に据えるように、仏教でも入門の最初の手がかりとして位置づけられ、終生逸脱することのない生活の決意であり規矩であった。しかし、仏陀の言葉をも留める古い経典『スッタニパータ』に、

戒律を最上のものと仰いでいる人々は、「制戒によって清浄が得られる」と説き、誓戒を受けてい

る。「われらはこの教えで学ぼう。そうすれば清浄が得られよう」といって、真理に達した者であると称する人々は、流転する迷いの生存に誘われている。（八九八）

あるいは、

これらの道の人・バラモンたちはすべて、見解によって清浄になり、また伝承の学問によっても清浄になると説く。戒律や誓いによっても清浄になるとも説く。種々のしかたで清浄になるとも説く。たとえ彼らがそれらにもとづいてみずから制して行なっていても、生と老死とをのり越えたのではない、とわたしは言う。（一〇八〇）

と言われる如く、その成立初期には従来の戒律至上主義に対して明確な反対者の立場をとっていた。しかし、例えば『雑阿含経』に、

戒と定と慧と、この菩提への道を修めて、わたしは無上の清浄に到る。（大正二、二八八a）

と言われる如く、やがて戒定慧の三学という修行理論に集約され、さらに戒から定、慧へと階梯がつけられるに到る。しかし、それでも初期の戒律は、例えば『摩訶僧祇律』に、

世尊の成道して五年は、比丘僧は悉く清浄なり。これより以後、漸々に非となる。世尊は事に随って戒を制せり。（大正二二、四一二b）

と言われるごとく、きわめて簡単な実践徳目で、初期には『七仏通戒偈』（諸の悪を作すことなく、衆の善を行ない、自らその心を清める、これが諸仏の教えである）や、十善戒などがその中心であった。ここに十善戒とは、十善業道ともいい、果報を生じる十の行為をさし、それらを調御することによって正しい生活を営むことを目的としたもので、殺・盗・淫・妄語・両舌・悪口・綺語・貪・瞋・痴を離れることである。前から順に身体的行為に関わるもの三、言葉に関わるもの四、心に関わるもの三からなり、

全ては心の動きに帰結するもので、動機主義的かつ自律的な定めであるといえよう。

しかしながら、教団の発展にともない修行者としてふさわしくない事例が多く見られるようになり、また、教団がひとつの社会勢力となることで、国法との関係処理などの問題も増え、教団統制のための他律的な規制も重要な位置を占めるに到った。例えば、五マーサカの金を盗めば当時の国法では死刑となる。それを教団内に留めることは自治を建て前とする教団への国家の干渉を招くことになる。かくて、それを避けるために教団追放の処分を科することになるのである。教団としての最高の罰則規定が追放であることの意味もここにある。教団の経営・維持の問題は、時には他を犠牲にしても一人の犯罪者を救う、という宗教本来の意義とは無縁なのである。

かくして、守るべき戒律の条項も増加の一途をたどったのである。仏教ではこれを随犯随制といい、やがて、部派ごとに少しずつ異なる律蔵が形成されるに到った。

しかし、その相違は教理思想の差異の反映というより、それぞれの部派をとりまく社会環境と歴史の差によるものがほとんどである。

これらは俗に比丘二百五十戒、比丘尼五百戒といわれる瑣末な規定を含む膨大なもので、いったん定められた規定はもはや改変されることは無く、戒律の授受も形式化していった。むしろ受戒の儀礼そのものが重要な地位を占めるようになったといってよかろう。そしてこうした形式主義が、一方で戒律の形骸化も促進したのである。

このように、戒律には自律的・動機主義的規定と他律的・結果主義的規定との二つの全く異なる性格が同居していることが知られる。これらは修行者個人の自発的意志と教団の統制のための律法との二重構造といってもよいが、このことはもともと戒律という言葉そのものに既に含まれているのである。

即ち、「戒」とはもともとサンスクリットの śīla の訳であるが、他に saṃvara(律儀)、śikṣā(学処)、prātimokṣa(波羅提木叉)なども戒と訳される。また śīla とは「性質・習慣・傾向」などが原意であり、仏教に受容されて「決意・内的精神力」などの主体的な意義をもつ術語となったものである。

一方、「律」の原語である vinaya は「除去・訓練・調伏」などの意味をもち、単独で戒律と訳される場合もあった。そして、教団統制のための客観的規範をさす用語として用いられたのである。つまり、śīla と vinaya には大きな意味の違いがあり、インドでは両者が混用されたり熟語化して用いられることもなかったのである。ところが、中国では戒は「いましめる、守る、禁止する」などの意味しかなく、これはむしろ vinaya の意味にちかいものである。

すなわち、インドでは厳密には戒律という言葉はなく、逆に中国においては戒と律はさほど厳密に区別されず、戒律と熟語化して他律的な行為規範をさすことになったのである。そしてその規範の範疇が表現された行為結果に限定されるに及んで、戒律は戒本来の性質を欠落し、律と同義化することになったのである。そして、こうした語義の単純化が、中国仏教の完成期に却って過激な戒思想を生むことになったのであるが、そのことについては後に触れることにする。

二　小乗戒と大乗戒

小乗仏教は他の専論に明らかなように出家主義を基本とし、その閉鎖的な性格から次第に独善的、高踏的性格が顕著になり、教理思想も他のインドの哲学・宗教思想との交渉の中で煩瑣哲学化していった。戒律思想も先に見た如く繁雑化していったが、制度的には比較的すっきりしたものになっている。

すなわち、仏教徒を七衆つまり在家および出家の男女七種に分類し、その各々の持すべき律儀を定め、それらはいずれも自発的決意に依らず、師から伝授されて受持する形式が整えられたのである。

まず、在家の男女(優婆塞、優婆夷)は五戒(殺・盗・淫・妄・酒)を受け、月に二度あるいは四度の布薩説戒会には寺に詣でてより出家生活に近接した八戒を守る。さらに出家を果たした二十歳未満の男女(沙弥、沙弥尼)は在家八戒に不時食、不蓄金銀を加えた十戒を受持し、その後具足戒を伝授されて比丘、比丘尼となるのである。なお、女性は沙弥尼から比丘尼になる間に二年間、学法女(がくほうじょ)あるいは式叉摩尼(しきしゃまに)として過ごす。妊娠の有無を確認するためである。

以上を七衆の別解脱律儀(prātimokṣa)といい、その制度としての完成度の高さから大乗仏教が再び出家主義をとるようになって以降にも受け継がれていくが、これらは全て教団統制のための他律的な律儀であって、十善戒などはほとんど顧みられることもなかったのである。

これに対して大乗戒はまた菩薩戒ともいい、大乗仏教の興起とともに現われた実践思想である。ここに菩薩とは仏陀の修行時代を指す言葉から発した概念で、小乗仏教の声聞や縁覚、さらにその理想像としての阿羅漢に対立する意味を持っている。この菩薩は大別して二種に分かれ、大乗仏教の理想像と悟りを求める修行者という相反する意義を持つ。

そして、菩薩戒という場合の菩薩は勿論大乗仏教の信者あるいは修行者を指す用法である。しかし、このふたつの菩薩観は悟りには完結がないということ、つまり永遠に未完成であり続けることがその理想であるとする立場に立つ点で却って共通項があるといえよう。そして、そこには既に悟りが含まれているとする考え方もその初期から見られるのである。

大乗仏教はその初期には小乗仏教の出家主義・煩瑣哲学化する傾向に対して、在家の立場からそれを

革新し、仏陀への回帰を目指した復古運動であった。それ故、簡明な思想と具体的な実践活動がその中心であったが、これらも時代を経るにしたがって複雑化していった。以下にその様子をかいつまんでおこう。

まず、大乗仏教の最初期の思想を表現するのは般若経典の系統であるが、そこでは、

汝善男子よ、また声聞辟支仏道に貪著するなかれ。（『小品般若』大正八、五六一a）

などといい、小乗仏教への対決姿勢が顕著で、菩薩の戒としても自発的決意としての戒の原点に戻って十善道を復活させたのである。また衆生済度という利他行が重視され、これはやがて菩薩戒の代名詞でもある三種浄戒思想に結実していくことになる。

また、大乗仏教の出現は激しい批判が動機であったにせよ、思想は発達の過程で対決よりもより広い立場からの総合に向かうものであり、過激とも言える在家主義も教団の持続、ひいては教法の連続性という課題を視野に入れていない欠点を持つ。

かくて、般若皆空の立場の展開とともに三乗包含の傾向が生じ、教団維持や信者の指導、また修行を専一にするという観点から出家者が再び台頭し、それにつれて菩薩戒も変容していくのである。

即ち、龍樹や無着、世親などの大乗論師が活躍した時代を中期というが、この時代には例えば『大智度論』に、

居家は生業をなし、種々の事務をなす。もし道法に専心しようと思えば家業は廃さねばならず、もし家業を専修しようとするならば道事は則ち廃さねばならない。取らず捨てずに法を行じなければならず、これは難しい。もし出家して俗を離れ、諸のわずらわしさを絶するなら、ひたすら道を行じることに専心する。つまり易しいのである。（大正二五、一六一a）

と言うように、既に出家優位は確立しており、そして出家であることを明確に位置づけるのが具足戒であるから、小乗戒も必然的に継承されることになる。しかし単なる継承ではなく、そこに大乗仏教としての性格を付与したものであったのは当然である。それがいわゆる三聚浄戒思想であり、『華厳経』に、

よく自ら三種戒法を具足し、また衆生をして三種戒を具せしめる。一切衆生をして、如来の三聚浄戒に安住せしめる。（大正九、五一三a）

と言うのに明らかなように、自ら持戒するのみではなく、それを他にも及ぼし、衆生済度に赴く願いをもつものとなったのである。そして、その戒の内容は『十住毘婆沙論』に、

およそよく利益する所のあるものは皆尸羅分と名付ける。象馬や扇蓋を王分と名づける如くであり、その故に禅定智恵などの波羅蜜も尸羅の体ではないが尸羅を利益する故に尸羅分と名づける。（大正二六、一一一c）

と言う如く他の波羅蜜行のみならず、一切の菩薩行をその内に取り込んだ幅広い立場に展開していくのである。そうした意味ではきわめて理念的な思想であるといえるが、具体面では小乗の七衆の別解脱律儀をそのまま継承することが明らかにされる。即ち『瑜伽論』では律儀戒、摂善法戒、饒益有情戒の三聚浄戒をたてるが、このうち最初の律儀戒は、

菩薩の律儀戒とは、別解脱律儀を正受する七衆のものであって、比丘、比丘尼、式叉摩尼、沙弥、沙弥尼、優婆塞、優婆夷の戒である。（大正三〇、五一一a）

と定義されるように小乗戒そのものであり、その上に菩薩独自の二戒を加えて菩薩戒を構成するのである。そのなかには十善戒も含まれ、動機主義に立つから律儀戒とは矛盾する記述も多く、また個々の戒条は時代とともに変化しているのが様々な異本の調査から分るのである。

また、後に成立する密教では四重禁戒からなる三昧耶戒を立てた。『大日経』に、「正法を捨てざること、菩提心を捨離せざること、正法を惜しまざること、衆生を損なわざること」(大正一八、六b)というのがそれにあたる。ここには小乗戒も含まれるが、菩提心を中心とする誓願の立場をとり、瑜伽戒以上に観念的で戒としての具体性はもっていない。

以上がインドにおける戒律の展開の概要である。戒律は常に具体的生活に密着しながら、仏陀の目指した理想を実現する目的を持つものであるから、絶えず両者の間には緊張があるが、大勢として社会の変動と共に変化してきたのがその歴史であった。しかも大乗経典はそれぞれに独立した世界観を持つから、それに応じて各経典にはさらに多様な戒律思想が展開されているのである。そして、条文や運営の基盤に関わる点での変化が無くなったとき、逆に教団の体質も明らかに変化したといえよう。批判精神の欠如、創造性の枯渇などがその理由である。形骸化とは条文の煩瑣化だけではなく、それらが固定化し、所与の物として自由な変換を拒否するものに変質することにあるといえるのである。

三　中国における戒律の受容

戒律思想史は行儀・儀軌を中心とした小乗戒と、理念を先行させた大乗菩薩戒の、それぞれの展開および両者の葛藤の歴史と考えられる。中国にあってはその上に固有の文化と環境の違いという要素が加味され、その結果僧制、清規などの独特の制度が産み出されることとなったのである。

中国への戒律の伝播は比較的遅く、『梁高僧伝』によれば、曇柯迦羅(三世紀中葉)による『僧祇戒心』の訳出がその始まりと考えられている(大正五〇、三三四c)。しかし、これは抄録に過ぎず、道安(三一

二―三八五）の努力と願いにもかかわらず、律典が中国にもたらされたのは五世紀に入ってからであった。持戒堅固な僧侶は破戒の危険性が高い長途の旅行を好まない上に、律典の持ち出しには厳しい制限が設けられていたため、律典を入手することが難しく、規則通りに十人の比丘を揃えて受戒することそのものも困難であったからである。

しかし、五世紀に入るとまず小乗仏教の有力部派である説一切有部（せついっさいうぶ）の伝持した『十誦律』が暗誦によってもたらされ、以後、法蔵部の『四分律』、大衆部の『摩訶僧祇律』、化地部（けじぶ）の『五分律』、そしてやや時代を下って七世紀末に根本説一切有部の『根本有部律』が招来された。これらを五大広律といい、スリランカを始めとする南方に伝わった上座部の律蔵（パーリ律）との都合六種の律蔵が現在伝わっている。

このうち、中国では初期には『十誦律』が中心であったが、やがて内容の整った『四分律』がこれに代わり、道宣（五九六―六六七）に至って四分律宗（南山律宗）が成立した。以後、中国では律典といえば『四分律』をさすこととなり、その基本的立場は道宣が、「律儀の一戒は声聞に異ならず」（大正四〇、一四九b）と称したごとく、中国にあっても小乗戒を持することがその基本とされたのである。

しかし、文化の伝統や民族性の違い、また気候風土の違いは戒律の規定をそのまま守ることを不可能にする。とりわけ儒教や道教との関係、王法と仏法との関係、具体性を重視する民族性などは仏教の受容にあたってその姿を大きく変化させた。それらの戒律面における表現が僧制、寺制の制定であり、『梵網経』、『瓔珞経』などの菩薩戒に関する偽経の製作であった。

僧制には様々な性格と態様があったが、大別すれば律の条文解釈に基づきそれぞれの寺院や集団の個別の事情に対応する規則を定めたものと、僧侶の国家統制に関わるものとからなる。

とりわけ出家して比丘となることは兵役および納税の義務を免除されることであるから厳しい国家試験を要し、僧官と総称される出家官僚による統制の下に服することを要求されたのである。

また、偽経は変容した中国仏教を聖典によって追認する意図の下に多数作成されたが、そのうち菩薩戒思想に関わる『梵網経』『瓔珞経』はともに『華厳経』の系統に属し、両者相まって小乗戒を含まぬ純大乗の立場に立つ三聚浄戒思想とそれの具体化ともいうべき十重四十八軽の戒条とを明らかにする。これは小乗戒を含む『瑜伽論』のいわゆる瑜伽戒とともに菩薩戒の二大潮流として大きな影響を与えたのである。

四　僧制と清規

出家して比丘になることは具足戒を受けることに他ならない。その証明が中国にあっては度牒（どちょう）と呼ばれる免許状で、許可なく出家した私度僧（しどそう）と区別するために絶えず携行することを義務づけられていたが、もともと守ることがほとんど不可能な戒条である以上、その受持は形式的なものとならざるをえない。かくして、小乗戒の受持は形式的、儀礼的なものとなったが、だからといって破戒無惨の僧侶が頻出したという訳ではない。肉食の徹底的な禁止など、時には小乗戒以上に厳しい規定にむしろ自発的に従っていたのである。そして、それを支える上で大きな役割を果たしたのが僧制であった。

僧制の始まりは、道安のいわゆる『僧尼規範』であるとされる。『梁高僧伝』に依れば、

制する所の僧尼軌範は仏法の憲章なり。条して三例となす。一に曰く、行香定座上講経上講之法。二に曰く、常日六時行道飲食唱時法。三に曰く、布薩差使悔過等法。天下の寺舎は則を遂いて之れ

に従う。　（大正五〇、三五三b）

と言われ、詳しい説明は見られず、また余りにも簡略ではあるが、律の条文が禁止項目の羅列であるのに対して、肯定文で語られた実践徳目であり行為規範である点に大きな特徴があると言えよう。

そして、これら先駆として、やがて中国仏教独自の清規の形成につながっていくのである。ここに清規とは清衆の規範という意味で、この名称自体に既に自発的意志を見いだすことができるのである。以下に清規の代表的事例である禅宗清規についてその概要を見てみたい。

禅宗は菩提達摩を鼻祖とするが、これはもとより伝承にすぎず、一派としての態様を整えるのは馬祖（七〇九―七八八）の時代であった。そして、その端緒となったのが武則天の信を得た神秀（六〇六?―七〇六）であり、その弟子で、やがてその膝下を離れて新時代の旗手となった神会（じんね）（六七〇―七六二）であった。

まず神秀は戒学や各種の教学にも長けた一代の学匠でもあったが、その『観心論』（『破相論』）に、

質問、菩薩摩訶薩は三聚浄戒を持し、六波羅蜜を行じることによってはじめて仏道を完成することができますのに、今、我々修行者には唯だ観心のみをさせて戒行の修行をさせられません。どうして仏となることができましょうか。　（続蔵二―一五―五、四一二a）

という如く、すべてを観心に集約する斬新な立場に立っていた。こうした理念的な戒観は勿論『梵網経』によって導き出されたものであるが、もはや具体的な戒としての機能は備えていない。

これを受けて神会は無念、即ち観察すべき心さえもないという立場を明らかにし、そこから修行否定論を打ち出すにいたる。これは神秀の批判的継承という意義をもつが、この神会の主張は成都に居した無相（六八四―七六二）や無住（七一四―七七四）に受け継がれ、特に無住は持戒そのものも妄想によるも

のであり、もはや守るべき戒も有り得ないという極論に陥っていくことになる。

もともと持戒否定論は理念的立場に立つ菩薩戒思想そのものが成立当初より内包する矛盾の一つの帰結であったが、仏教徒としての自覚や儀規の放棄にまでいたるものではなかったのである。それが安史の乱(七五五―七六三)による教学仏教の崩壊や社会の変動を背景に、従来の教理体系のみならず、あらゆる実践手段に対する反定立が無住によって提起されたのである。

そして、それを止揚する思想史的意義を担って馬祖に始まる禅宗が興隆するのである。即ち、この最も中国的な特徴を持つ土着仏教は、仏教の構成要素である仏・法・僧の三宝に関しては、祖師・仏心の直接の伝授・僧という新しい三宝を打ち立て、インド伝来の経・律・論の三蔵を軽視もしくは放棄し、代わって語録・清規・論という独特の三蔵を成立させたのである。

勿論彼らも出家するにあたっては先に見た如く、受戒受具して度牒を手に入れているが、それは形式的なものにすぎず、戒律にかわって清規をその生活規範としたのである。

その清規の最も古いものは『景徳伝灯録』百丈章に付せられた『禅門規式』(『百丈古規』大正五一、二五〇以下)である。それに依れば、馬祖によって禅宗が教団として確立するまでは、多く律院に住していたが、様々な規矩の面で一致せぬ所が多く、独立して独自の規範の下に修行生活を送る必要に迫られた歴史経過を述べた後、

私が宗とするところは、大小乗のいずれかに偏るものではなく、大小乗に異なるものでもない。それらを取捨選択して制範を設けたのである。宜しく務めるように。(大正五一、二五一a)

とあるように、大小乗戒に基盤を置きながら禅門にふさわしい規範を制したのである。

これによって禅宗の教団的独立も確かなものとなったのであるから、その功は百丈に帰せられるべき

であるかも知れず、『宋高僧伝』にも、

天下の禅宗は、風が草をなびかせるように、禅門の独立独行は百丈が始めたのである。

（大正五〇、七七一a）

と言われ、確かに成文化は百丈によると思われるが、それは馬祖一門の規矩を反映したものであると考えられる。そして、その条文は先にも述べた如く禁止項目ではなく、実践徳目からなっており、初期には極めて簡単なものであった。即ち、禅宗の特異性の表明に焦点が絞られているので、それによって我々は初期の禅宗の特徴を知ることができるのであるが、時代と共に増広されていくのは律蔵の場合と同じである。

中でも増加の比率の高いのが、儀礼面に関わるもので、これは儒教儀礼の大幅な採用として理解すべきものである。特に、従来質素であった葬儀が、時代とともに大掛りになっていくのは注目すべきで、これがやがて在家にも適用され、寺院の中心行事の一つになっていくのである。

なお、注目すべきは、インドにあっては在家の受戒は五戒および八戒に決っていたが、中国では早い時期から菩薩戒による大衆受戒が教化及び資金調達のために盛んに行なわれていた。しかし、それらは例えば敦煌発見の『大乗無生方便門』に「菩薩戒はこれ持心戒なり。仏性を戒となす」といい、また『六祖壇経』にそれを無相戒と称するごとく、精神的なもので、しかも持戒そのものを否定する傾向を常に有しているのがその特徴であるといえよう。

おわりに

これまで、インドにおける戒律の律蔵としての確定の経過や、それに対する批判として起こった大乗戒思想のあらまし、そして大乗戒も結局小乗戒の継承に帰った経緯などを概観し、それらが中国にもたらされることによって変容し、一方で純大乗の立場に立つ菩薩戒思想を生むとともに、独特の清規という形式を持つにいたる過程を見てきた。

変質の動機は、教団的な統制の強化と、それをとりまく気候風土および社会環境の相違に求められるであろう。そうした意味では中国における変化もインドと同じ延長線上にあると言い得るかも知れない。そして戒律はその言葉自体が示すように自発的決意と外的規制との対立と調和の動きの中で展開してきたが、概ね他律的な支配構造としての機能が優先してきた。そしてそれの優越が批判や改革を封殺するに到った時、戒律の真意からもまた遥かに隔たったものになったのがその歴史であった。

日本については全く触れることがなかったが、今日ほとんどの宗派で戒律は顧みられることさえない。これも時代社会の変化の延長線上のことであるにしても、戒のない宗教は成り立ち得ない。新たな指導理念が求められる由縁である。

本論は講座の性格上、十分な論証や細かい分析は全て省いた。不十分な記述に終わったうらみ無しとしないが、幸い秀れた先達の研究成果がある。今は本論が多くそれらに依存していることを記し、興味ある読者のために以下に一括して掲載してその責を果たすことにする。

参考文献

平川彰『律蔵の研究』山喜房仏書林、一九六〇年。
平川彰『原始仏教の研究』春秋社、一九六四年。
平川彰『初期大乗仏教の研究』春秋社、一九六八年。

上田天瑞『戒律の思想と歴史』密教文化研究所、一九七六年。
土橋秀高『戒律の研究』永田文昌堂、一九八〇年。
佐々木教悟『戒律思想の研究』平楽寺書店、一九八一年。
日本仏教学会編『仏教における戒の問題』平楽寺書店、一九六七年。
大野法道『大乗戒経の研究』山喜房仏書林、一九五四年。
鏡島元隆他『訳注　禅苑清規』曹洞宗宗務庁、一九七二年。
佐藤達玄『中国仏教における戒律の研究』木耳社、一九八六年。
N. Dutt, Early Monastic Buddhism, Calcutta 1960.
S. Dutt, Buddhist Monks and Monasteries of India, London 1962.
Kenneth K. S. Ch'en, The Chinese Transformation of Buddhism, Princeton Univ. 1973.

7 法華思想の展開

丸山孝雄

はじめに

法華経は初期大乗仏教の代表的な経典の一つであり、仏教を統合し、一仏乗の奥深い教理を説くのみならず、これを譬喩や事例により人々にわかり易く説き明かしている経典であり、古来インド・中国・日本をはじめ多くの国々・民族に鑽仰され、美術や詩歌・物語等にも表現され取り入れられて、仏教文化の花を咲かせてきた。

法華経の主要部分は、西暦紀元一世紀中葉から二世紀中葉にかけてほぼ成立し、後の挿入という「提婆達多品」も三世紀前半には法華経に編入されたとみられている。[1] 法華経はインドにおいて二世紀中葉以降、龍樹・堅意・天親(世親)等によって引用・講讃され、その成果は漢訳されて今日に伝えられている。

三世紀後半、法華経が中国に伝来し、竺法護等によって漢訳がなされると、幾多の講讃者が現れ、特に鳩摩羅什(くまらじゅう)が『妙法蓮華経』を訳出してからは、その講讃は盛行を極めた。そして時代と共に伝えられる諸経論の研究を背景に、竺道生・光宅寺法雲・天台智者大師智顗・嘉祥大師吉蔵・慈恩大師窺基・妙楽大師荊渓湛然をはじめ多くの講讃者が輩出し、それぞれの仏教研究の観点から、インド・中国における先人の所説を受け容れあるいは批判しつつ、法華経の奥深い思想を解明し、学説を展開していった。

日本には、仏教伝来の初期に既に法華経およびその註釈書が伝えられていたことは、聖徳太子の「私集(わたくしにあつむるところ)」と記される『法華義疏』[2]が現存することから知られる。これは光宅寺法雲の『法華義記』に基づいたものである。その後、前掲の中国諸師の法華経註釈書が次々と日本に伝

えられ研究されたが、平安時代には、特に天台智者大師智顗およびその門流の天台学が法華経研究の主流となり、伝教大師最澄の天台宗をはじめ、鎌倉時代の日蓮も天台学の法華経解釈を母胎として日蓮宗を創唱した。

「天台」については、本巻の「Ⅱ　東アジア仏教思想の展開　2　天台」において論じられているので、本章では、まずインドにおいて法華経がどのように講讃されたかを概観し、次に中国において法華経がどのように受容され、その思想・学説がどのように展開していったかを、時代を追って考察したい。

ここにいう法華思想とは、他の諸経典に比して法華経の中で特に強調されている思想を指す、といえば一先ず足りよう。しかし法華経の原典研究・成立史・翻訳史および註釈史の観点からみるならば、まず文献学上「法華経」とはどのような内容のテキストを指すかが問われ、次にその「法華経」の中のいかなる思想が、地域と時代により講讃者によってどのように把握され、その学説がどのように展開していったかが問題となるのである。

一　インドにおける法華思想の展開

唐の僧詳撰『法華伝記』巻第一には「真諦三蔵云く」として、インドにおいて法華経の論を造りその文義を釈するものが五十余家いたといい、

仏の涅槃の後、五百年の終わりに龍樹菩薩が法華論を造り、六百年の初めに堅意菩薩が釈論を造れり。並びに未だ此の土に来らざれば(其の)旨帰を測れず。九百年中に北天竺丈夫国の国師大婆羅門憍尸迦(きょうしか)の子、婆藪槃豆、此には天親と云うも亦、法華論を製し、六十四節の法門を以て其の大義を

釈せり。

と記している。これによれば龍樹に『法華論』があり、堅意にも法華経の『釈論』があったというが現存しない。幸いにして龍樹の『大智度論』および堅意の『入大乗論』に法華経が引用されており、天親(世親)の『法華論』が現存するので、これらによってインドにおける法華思想の展開過程を考察しよう。

1　龍樹の『大智度論』における引用(3)

龍樹(Nāgārjuna 一五〇―二五〇頃)は『摩訶般若波羅蜜経(大品般若経)』の註釈書『大智度論』一百巻を著し、鳩摩羅什により漢訳されている。問答形式によって様々な問題を論ずる中に「法華経」という経名を挙げて引用する文節が二一箇所あり、龍樹の法華経観の一端が窺われる。多くは主題の説明・例証の中で簡潔に例示されているに過ぎず、法華観としてまとまったものではないが、とりわけ目につくのは成仏および済度に関する法華経の引用である。

法華経の中に説くが如し。ある人或いは一華を以て或いは少香を以て仏を供養し、乃至一たび南無仏と称せば、かくのごとき等の人は皆まさに仏となるべし。(大正二五、六一九中)

など法華経「方便品」のいわゆる小善成仏を例示するものが三例あり、菩薩の成仏、阿羅漢(声聞)の成仏を説く例示と合わせて、計七例にのぼる。また済度・誘引に関するものも三例ある。後世、法華経の中心思想は乗(教え)の統合と仏身の統合のいわゆる開会(かいえ)思想であるといわれる。しかしここには三乗に関説するものが二例あるが、一乗との関係については触れていない。仏身については「宝塔品」の多宝如来を例示しており、そのほかにも間接的に法性身と化身の関係を説く箇所はあるが、直接法華経の仏身観を論じた箇所はない。

2　堅意の『入大乗論』における引用(4)

龍樹・提婆の後に現われた堅意(三五〇―四〇〇頃)の『入大乗論』二巻(北涼　道泰等訳)にも法華経が引用されている。堅意は巻上において、大乗を菩薩蔵(菩薩乗)とし、この大乗の中にまた三乗すなわち「三蔵」(声聞蔵・辟支仏蔵・菩薩蔵)を説く。そして菩薩は大乗を学び、菩薩の説法はよく三乗を具えているから、菩薩乗を「三蔵」と名づけるが、声聞乗あるいは辟支仏乗を以て「三蔵」とは名づけない、と述べている。すなわち「大乗＝菩薩乗(名づけて三蔵となす)」という関係がみられ「三蔵」を三乗とも呼んでいるから、三乗中の菩薩乗を大乗としての菩薩乗と同一視していることが窺われる。また巻下では一乗と多乗について、道中に化城を現作する法華経の化城喩を挙げて後、

> 但、一乗のみありて実には三あることなし。仏も亦自ら説けり「唯、一乗のみありて、更に二も三もなし」と。　(大正三二、四五下)

と、法華経「方便品」の第五四偈「唯、一乗の法のみありて、二もなく亦、三もなし」に相応する文を掲げている。前掲巻上の大乗と三乗の関係にこの一乗多乗観を重ね合わせてみるならば、「譬喩品」の三車・大白牛車には言及していないが、堅意の所説に後世のいわゆる三車家の萌芽を看取することができよう。

また仏身観では、巻下に法身を説く中で、「法身の常存は法花の寿量に明かす所の如し」(大正三二、四七下)と法華経「寿量品」の仏を法身とし、この品を法身常住の典拠としている。

ここに法華経の中心思想である一乗思想と法身常住思想の把握がみられるのである。

3　天親の『法華論』における法華経観(5)

天親(Vasubandhu 世親、四―五世紀)は堅意と相前後して世に出で、インド撰述では現存唯一の法華経註釈書を著した。梵本は伝わらないが、漢訳二本が現存する。

妙法蓮華経憂波提舎二巻　大乗論師婆藪槃豆釈　後魏　菩提留支共曇林等訳(大正二六・一)

妙法蓮華経論優波提舎一巻或二巻　婆藪般豆菩薩造　元魏　勒那摩提共僧朗等訳(大正二六・一〇)

「憂(優)波提舎」は upadeśa の音写で「論議」「論」を意味する。教えの内容を論議し解釈したものである。法華経の梵名は Saddharmapuṇḍarika-sūtra であるから『法華論』の梵名は Saddharmapuṇḍarika-sūtra-upadeśa と推定されている。漢訳は右のごとく二種ありかつ具名が長いので『妙法蓮華経論』または『法華経論』『法華論』と略称される。

勒那摩提(Ratnamati)は中インドの出身で、北魏(後魏・元魏)の宣武帝の正始五(五〇八)年に洛陽に来た。菩提留支(Bodhiruci)は北インドの出身で、同じく宣武帝の永平元(五〇八、同年改元)年に洛陽に来た。両者はともに『十地経論』等を訳したが、のちに意見が合わず、各別に訳経を行ったという。ともあれ前掲の二訳の訳出は五〇八年以降のことである。隋末唐初に出でて法華経を重んじた嘉祥大師吉蔵(五四九―六二三)は菩提留支訳に基づいて『法華論疏』を著し、また彼の法華経諸撰述の中でしばしば「晩見法華論」といい、光宅寺法雲(四六七―五二九)等の旧説を論破する場合の典拠を天親の『妙法蓮華経憂波提舎』に求めている。

ここで『法華論』の構成をみておこう。吉蔵以来『法華論』は法華経全体を三二の科段に分けて論じたものといわれている。吉蔵は『法華論疏』巻上で次のように述べている。

天親、あらまし此の経を開くに、凡そ三十二章あり。言う所の三十二とは、即ち「序品」に七分、「方便品」に五門あれば、謂く十二なり。「譬喩品」より「宝塔品」をおわるまでは十種の病を破し十人を利益すれば、即ち十段なり。薬草より一経をおわるまでは十無上を明かせば、又た十章あり。故に合わせて三十二と成るなり。（大正四〇、七八六中）

右のうち「十種の病」について「譬喩品より宝塔品をおわるまで」とあるが、巻下では「火宅譬より経をおわるまで」（大正四〇、八一五上）となっており、後者の方がよい。『法華論』の科文は註釈者により多少異なるが、吉蔵・最澄・円珍の科文の大綱を比較すれば次の通りである。

	『法華論』	吉蔵	最澄	円珍
(一)	七種功徳成就	七分	(初)七成就	七成
(二)	五分示現	五門	(二)五示現	五分
(三)	七種譬喩	「破二十種病一利二益一	(三)七喩	七喩
(四)	三種平等	十人一即十段也」	三平	三平
(五)	無上義十種	十無上	十上	十無上
	三十二章			三十二義門

(一)七種功徳成就(序品)

「序品」には次の七種の特性がそなわっているという。

①序分成就――この法門(真理に至る門、教え)には二種の勝義が示現されている。一には、法華経の教えはあらゆる教えの中でもっともすぐれていることであり、二には、それは自在な特性をそなえていることである。

②衆生成就――会衆がそなわっていることである。

③如来欲説法時至成就――菩薩のために法華経を説く時が到来したということである。ここに法華経の特色を示す一七種の名が列挙されており、その多くは法華経が最勝の経典にして最上の教えであることを讃えるものである。

④依所説法威儀随順住成就――如来が法を説く状況がととのうことである。

⑤依止説因成就――如来が眉間白毫相より大光明を放つなどして大衆に法を聞きたいとねがう心を起こさせることである。

⑥大衆欲聞現前(法)成就――多くの人々が大光明等の大瑞相は何の前兆かといぶかり、弥勒菩薩が代表して文殊師利に問うことである。

⑦文殊師利菩薩答成就――文殊師利は過去の事例にてらして、今、世尊が大法(法華経)を説かんと欲しておられるのだ、と答えるのである。

(二)五分示現(方便品)

①説妙法功徳具足――証甚深と阿含甚深を説く。証甚深とは、仏智によって証せられた大菩提は一切の声聞・辟支仏の知ること能わざることをいう。阿含甚深とは、仏の修因証果とその徳を示現した「教説」の甚深なることをいう。

②説如来法師功徳成就――如来は四種の功徳すなわち種々の方便・智見・念観・言辞を成就しているから衆生を済度しうるのである。

③依示現三種義説――声聞は「仏の得たる法は甚深にして難解である」等といわれても、その意味がわからず疑いの心を起こすという。

④依示現四種事説――決定心・因授記・取授記・与授記の四種事を説く。この中で「一大事因縁」「開示悟入」を論じ、「示」の項で「同の義」すなわちもろもろの声聞・辟支仏・仏の法身は平等であるといい、「法身平等とは仏性法身無差別の故に」と明記している。これに続く依法の項でも、乳・酪・生酥・熟酥・醍醐の五味にたとえ、小乗を乳とし、大乗を醍醐として、この中に諸仏如来の法身の性は同じであることを示現しているといい、もろもろの凡夫・声聞・辟支仏等の法身は平等にして無差別であると述べている。この五味は、原料は同じであるが、成熟の度合が異なる。衆生と仏とは、仏性法身は平等であるが、因を修して果を証する到達度は異なり、ここに差別がみられる。

⑤断四種疑心――如来の説法時等についての四種の疑いを断ずる。その第四に、如来が以前に説いた法(小乗)と、今説く法(大乗、特に法華経)と異なるから、如来は嘘を言ったことにならないか、という疑問に対して、如来の言葉に嘘いつわりはない。なぜかといえば、本来、唯一仏乗のみがあって、それ以外の乗などないからだ、と説く。そして最後に「方便品」のいわゆる小善成仏を掲げ、菩提心をおこして菩薩行を行ずれば菩提を証すると説く。以上が「方便品」の釈である。

㈢七種譬喩

古来の法華経の註釈をみるに、この『法華論』の「七種譬喩」がいわゆる「法華七喩」の最初であり、後世多くはこれに基づいている。ここでは如来が「七種譬喩」を説く理由を次のように述べている。

> 此れより以下、次に七種の具足煩悩染性の衆生の為に七種の喩を説いて、七種の増上慢心を対治す。此の義応に知るべし。
>
> (大正二六、八上)

吉蔵は『法華論疏』巻下において、この段を次のように分科している。

一　標二七種人一

二　明二能治所治一（依レ経略釈）
　　七種増上慢心――所治之病
　　七　種　譬　喩――能治之薬

三　総　　結　（論主就レ義重釈）

そこで「七種人」「所治之病」「能治之薬」に品名を付して図示すれば次の通りである。

	七種具足煩悩染性衆生（七種人）	七種増上慢心（所治之病）	七種譬喩（能治之薬）	品名
Ⅰ	求二勢力一人	顚倒求二諸功徳一増上慢心	火宅譬喩	譬喩品
Ⅱ	求二声聞解脱一人	声聞一向決定増上慢心	窮子譬喩	信解品
Ⅲ	大乗人	大乗一向決定増上慢心	雲雨譬喩	薬草喩品
Ⅳ	有レ定人	実無謂レ有増上慢心	化城譬喩	化城喩品
Ⅴ	無レ定人	散乱増上慢心	繋宝珠譬喩	五百弟子受記品
Ⅵ	集二功徳一人	実有功徳増上慢心	輪王解二自髻中明珠一与レ之譬喩	安楽行品
Ⅶ	不レ集二功徳一人	実無功徳増上慢心	医師譬喩	如来寿量品

なお「七種譬喩」と「三種平等」（乗平等・世間涅槃平等・法身平等）に続く「無上義」（十種）には「七種譬喩」中の五つの譬喩がみえ、これらの譬喩が説かれる理由が述べられている。これらを「七種譬喩」と対比して示せば次の通りである。

無上義　　七種譬喩

一　雨　譬　喩（種子無上を示現するため）　Ⅲ　雲　雨　譬　喩
三　商　主　譬　喩（増上力無上を示現するため）　Ⅳ　化　城　譬　喩
四　繋　宝　珠　譬　喩（令解無上を示現するため）　Ⅴ　繋　宝　珠　譬　喩
六　解髻中明珠譬喩（説無上を示現するため）　Ⅵ　輪王解自髻中明珠与之譬喩
九　医　師　譬　喩（涅槃無上を示現するため）　Ⅶ　医　師　譬　喩

(四)三種平等

次に三種の無煩悩の人の染慢、こだわりを対治するために三種の平等を説く、という。

①乗平等――一には、種々の乗は異なると信ずるこだわりを対治するために乗平等を説く。声聞に菩提の記を授ける、というのは、ただ一大乗のみがあって二乗なきがゆえであり、この乗は平等にして差別なきがゆえである。

②世間・涅槃平等――二には、世間と涅槃とは異なると信ずるこだわりを対治するために、世間・涅槃平等を説く。多宝如来は(常に十方の世界の中に住しているのであるがしかも)涅槃に入っている(と称する)から、世間と涅槃とは平等にして差別がない、という。

③身平等――三には、彼・此の身は異なると信ずるこだわりを対治するために、身平等を説く。多宝如来はすでに涅槃に入っていながら、また(身を)示現する。自身と他身との法身は平等にして差別がないのだ、と説く。

(五)無上義

最後に無上義十種を説いている。これを列挙すれば次の通りである。

(一)種　子　無　上――雨譬喩(薬草喩品)

(二)行　無　上――大通智勝如来本事等(化城喩品)
(三)増長力無上――商主譬喩(化城喩品)
(四)令　解　無　上――繋宝珠譬喩(五百弟子品)
(五)清浄国土無上――多宝如来塔(宝塔品)
(六)説　無　上――解髻中明珠譬喩(安楽行品)
(七)教化衆生無上――地中踊出無量菩薩摩訶薩等(湧出品)
(八)成大菩提無上――三種仏菩提(応仏菩提・報仏菩提・法仏菩提)(寿量品)
(九)涅　槃　無　上――医師譬喩(寿量品)
(十)勝妙力無上――(自余経文)

右のうち「(八)成大菩提無上」の三種仏菩提は、法華経の「寿量品」を三身説によって解釈したものとして名高い。この解釈は、中国における法華経の仏身説の展開の中で、特に智顗および吉蔵に大なる影響を及ぼした。応仏菩提とは、王宮に生を受けた釈迦牟尼仏の菩提(さとり)である。報仏菩提とは、十地の行が満足して得られた菩提である。法仏菩提とは、如来蔵性浄涅槃常恒清涼不変等の義をいう。

以上に『法華論』における法華経解釈を概観した。この中で天親は一貫して「同の義」すなわち凡夫・声聞・辟支仏・仏の法身は平等にして無差別であるという立場に立っている。しかし修因証果、修行による到達点については、声聞の涅槃・辟支仏の涅槃を認めず、この二つの乗の涅槃は無く、ただ如来の証大菩提、大涅槃のみがあると説く。この意味において二つの乗は無く、ただ一仏乗のみがあるのだ、といい、『法華論』の結文の中に「第二の方便品の中に五分示現ありて、二を破し一を明かす(破二明一)」(大正二六、一〇中)と記しているのである。

二　法華経の漢訳

中国・日本における法華思想の展開は、これまで漢訳に基づいて為されてきた。近年、サンスクリット(梵語)原典やチベット語訳等の研究が進み、原典からの欧米語訳・日本語訳等が数多く出版され、法華経研究は新たな展開をみせているが、しかもなお漢訳のもつ資料的価値や魅力は少しも薄れることなく、特に鳩摩羅什訳からの英訳もいくつか出版されているほどである。それゆえここで法華経の漢訳をみておこう。現存最古の翻訳は三世紀にさかのぼる。前節にみたインドにおける法華経関係諸論の漢訳よりも古いものである。法華経の漢訳のうち、現存する完本には次の三訳がある。(6)

正法華経十巻　西晋　竺法護訳(二八六)

妙法蓮華経七巻　姚秦　鳩摩羅什訳(四〇六)

添品妙法蓮華経七巻　隋　闍那崛多共達摩笈多訳(六〇一)

明佺等撰『大周刊定衆経目録』(六九五)巻第十二「大小乗欠本経目」(7)(大正五五、四四二下―四四三上)および唐の智昇撰『開元釈教録』(七三〇)巻第十四「別録中有訳無本録第二」には、

法華三昧経六巻　呉　支彊良接(ママ)訳(二五六)

薩芸芬陀利経六巻　西晋　竺法護訳(二六五)

方等法華経五巻　東晋　支道根訳(三三五)

の欠本三訳を掲げている。そして『開元録』には「右の三経は同本なり。兼ねて添品に及び、前後六訳ありしが、三は存し、三は欠けり」と記されている(大正五五、六二八下―六二九上)。以来、法華経の完訳

は「前後六訳、三存三欠」と伝えられているが、塩田義遜博士は右の「三欠」を『正法華経』の誤伝とみなし「三訳三存」[8]説をたてた。このほか、「見宝塔品」と「提婆達多品」に相当する別訳支本として、

薩曇分陀利経一巻　失訳人名今附西晋録(大正九、一九七)

が現存している。これは「三欠」中の六巻本とは別のものである。因みに「薩曇分陀利」は法華経の梵名Saddharmapuṇḍarikaの音写である。なお「三欠」中の『法華三昧経』六巻とは別の、

仏説法華三昧経一巻　宋　智厳訳(四二七)(大正九、二八五。同五五、五九一中)

が現存している。これは仏が王女利行に法華三昧を説くもので、王女利行は化して男子となり、また菩薩となったといい、更に「授訣(授記)」や「書写諷誦読」の功徳を説いている。この点、法華経と関係深いが、法華経の別訳とは言い難いものである。

三　中国における法華思想の展開

1　竺法護および『正法華経』の講讃

竺法護[9](Dharmarakṣa 二三一―三〇八頃)は燉煌の出身で、祖先は月支の人であったといい、支法護ともいわれる。西晋の時代に長安・洛陽に来り、二八六年、長安において『正法華経』二十七品を訳出した。『出三蔵記集』(大正五五、五六下―五七上)には、この訳経を記すものに『正法華経記第六　出経後記』があり、また当時の講経を記すものとして『正法華経後記第七』(未詳作者)が収録されている。前者の冒頭には、

太康七年八月十日、燉煌月支菩薩沙門法護、手に胡経を執り、口に正法華経二十七品を宣出し、優婆塞聶承遠に授く。張仕明、張仲政、共に筆受す。（中略）九月二日訖わる。

とあり、授者一名・筆受二名とする説と、筆受三名とする説がある。また『梁高僧伝』（大正五〇、三四七下―三四八中）や『比丘尼伝』には竺潜をはじめ多くの講讃者のあったことが記されている。吉蔵は『法華玄論』巻第一に次のように述べている。

此の経に凡そ二本あり。一には正法華経にして、晋の長安にて竺曇摩羅刹（Dharmarakṣa）、此には法護と云うが訳出せる所なり。二には妙法蓮華経。（中略）名僧伝に云く、講経の始めは竺法護に起これり。（中略）護公より後は釈安・竺汰の流、唯旧本を講ずるのみ。（大正三四、三六三中―下）

前掲の『梁高僧伝』等とあわせてみると『正法華経』は、『妙法蓮華経』の訳出（四〇六）まで一二〇年の間に中国各地で広く講讃され、竺法崇は法華一教に長じ『法華義疏』四巻を著わしたというが（大正五〇、三五〇中―下）、『正法華経』の註釈書は現存しない。なお吉蔵は『法華玄論』巻第二に「十三家」の説を述べる中で、第十三に劉虯（劉虯）（四三八―四九五）の『集注』（現存せず）を挙げ、これは「安・林・壱・遠・什・肇・融・恒の八師の説を採った」ものであるとしている（大正三四、三八一上）。このうち安は道安（三一二―三八五）、林は支道林（支遁、三一四―三六六）、壱は道壱とみられるが、これらの法華経註釈書は現存しない。

2　鳩摩羅什および門下の講讃

鳩摩羅什（Kumārajīva 三四四―四一三）[10]は中央アジア亀茲国の出身で、四〇一年姚秦の興により国師の礼をもって長安に迎えられた。そして『摩訶般若波羅蜜経（大品般若経）』（四〇三―四〇四）、『大智度

論』(四〇二―四〇五)をはじめ三十五部二百九十四巻を訳出したという。四〇六年『妙法蓮華経』七巻二十七品が長安の大寺において訳出されるや、『正法華経』の難解なるに比して、羅什の翻訳はわかりやすく流麗であり、門下に俊英の揃っていたことと相俟って、その講讃は盛行を極めた。以後、法護訳は影をひそめ、羅什訳が多く世に行われて、これに基づき多くの註釈書が著された。これら羅什門下の法華経註釈書のうち、現存するものをみよう。

僧叡(三五五―四二〇)は羅什の訳場にあって訳語を推敲し羅什に喜ばれたといい、羅什訳出の諸経論の序を著した。法華経については『出三蔵記集』巻第八に『法華経後序第九』が収録され現存している。その冒頭で、

> 法華経は、諸仏の秘蔵にして、衆経の実体なり。華を以て名となすは、その本を照らすなり。分陀利(puṇḍarika)と称するは、美その盛なるなり。(中略)諸華の中、蓮華は最勝なり。
>
> (大正五五、五七中―下)

と経題釈とともにこの経をたたえ、また仏寿無量を説く経であるとしている。

竺道生(三五五―四三四)は僧叡と共に「天真に発す」とたたえられた。頓悟成仏説を立て『二諦論』等を著したが、法華経に関しては『妙法蓮花経疏』二巻があり『法華経疏』『法華経略疏』ともいわれる。これは中国における現存最古の法華経註釈書で、後世の法華経研究に大なる影響を及ぼした。道生は「方便品」の「若二若三」の釈[11]において、

> 若二若三の二は第二乗なり。三は第三乗なり。またまさに第一も無かるべし。第一は大なる所以(ゆえん)に乖(そむ)かず。故に之れ無きにあらざるも、既に二も三もなければ、一もまた去るのみ。

と述べている。「第一」という解釈には問題があるが、「第二乗」「第三乗」は梵本と一致する。そして

「既に二も三もなければ、一もまた去るのみ」という解釈は、吉蔵の『法華遊意』の「開題序」に受けつがれている。

慧観(三六八―四三八)は「難を精しくするは則ち観と肇と第一なり」とたたえられ、道場寺の慧観と呼ばれている。『三蔵記集』巻第八には『法華宗要序第八』[12]が収録され現存する。慧観がこれを著して羅什にみせたところ、羅什は「善男子よ、論ずるところ甚だ快なり」とたたえ、南方に行って弘通することを勧めたという。『法華宗要序』では、仏がさとりを開いて以来この経におよぶまでは人々の能力に応じて教えを説いたので三つの乗が別流した。別流は真ではなく、終期には会(ひとつになること、一致すること)がある。会は必ず源を同じくするからその乗は唯一つであり、唯一無上であるからこれを妙法というのだ、と述べている。ここに「会」という文字がみられ、法華経は衆経を統一するものとするいわゆる「開会思想」把握の源流がみられる。「故に能く万流が合して注ぎ、三乗は同往す。同往の三は会して一乗の始めとなるなり」といい、また「万法を以て乗となすといえども、しかも之を統ぶるに主あり」「故に経は真慧を以て体となし、妙一を称となす」とも論じている(大正五五、五七上―中)。簡潔にして要を得た名文で、吉蔵等に引用され、後世に受けつがれている。

3　法雲の講讃

光宅寺法雲[13](四六七―五二九)は梁の武帝に重んぜられ、家僧として光宅寺に迎えられた。梁の三大法師と称せられる。成実論・三論(『中論』『百論』『十二門論』)の講席に連なり、涅槃経にも通じたが、三〇歳の時、法華・浄名の二経を講ずるや四衆堂にみち、人々は法雲を作幻法師と呼び、講経の妙なると当時に独歩の観があったという。『法華経義記』[14]八巻(大正三三、五七二)が現存し、『法華義記』『法華

光宅疏』等ともいわれる。これは『道生の疏』以後、隋以前の法華経註釈書の中で、現存する最も詳しいものである。隋の智顗や吉蔵は法雲の所説をしばしば引用し批判している。特に吉蔵[15]は法雲を四車および仏身無常の説をなす者として強く批判した。

中国における法華経開会思想の展開の中で、一仏乗(譬喩品において大白牛車にたとえられる)と三つの乗(羊車・鹿車・牛車にたとえられる)との関係の解釈をめぐり、一仏乗は三乗とは別のものとする四車説と、ただ一仏乗のみがあって第二乗・第三乗といったものはなく、乗の種類は三つであるとする三車説との間に論争が起こった。これについては、羅什訳に基数と序数の別が明記されていないことから、四車説の側のみならず、三車説の側にも現存梵品に ekam eva yānam…yad idaṃ buddha-yānaṃ(唯一乗すなわち仏乗——「方便品」長行), ekaṃ hi yānaṃ(乗は実に一つである——「方便品」第五十四偈), ekam eva mahā-yānaṃ(唯一大乗——「譬喩品」長行)に相当する箇所を「第一乗」と解釈するなどの誤解があり、また現存梵本に bodhisattva-yānam(菩薩乗——「譬喩品」長行)とある箇所が羅什訳では「仏乗」となっているなど種々の問題があって、今日でも議論の分かれるところである。

4　慧思の講讃

智顗の師事した南嶽大師慧思[16](五一五—五七七)は『南嶽思大禅師立誓願文』を著して「正法五百歳止住・像法一千歳止住・末法一万歳止住」の明文を遺し、いわゆる正・像・末の三時説を立て、末法思想の唱道者として有名であるが、現在および未来の一切の衆生を救わんがために金字の摩訶般若波羅蜜経と法華経を造ったと記している(大正四六、七八六中)。『法華経安楽行義』一巻が現存する。その中で「一切衆生は法身蔵を具足すれば、仏と一にして異なることなし」と法身蔵すなわち如来蔵を説いてい

る。これに続く偈頌では、

無上道を求めんと欲せば　法華経を修学すべし。（中略）
衆生が教えの如く行ずれば　自然に仏道を成ぜん。（大正四六、六九八上―中）

といい、法華三昧を証すれば衆果ことごとく具足すると説き、頓覚、疾成仏道を強調している。慧思はこの法華三昧を智顗に伝えた。

5　智顗の講讃

隋の天台智者大師智顗[17]（五三八―五九七）は、七歳にして法華経の「普門品」を暗誦し、一八歳のとき沙門法緒のもとで出家し、その後、大賢山にいたり法華経・無量義経・普賢観経を誦した。更に大蘇山の慧思のもとで法華三昧を行じ、ついに大悟して初旋陀羅尼を得た。法華経に関しては、

妙法蓮華経玄義二十巻　天台智者大師説（大正三三、六八一）
妙法蓮華経文句二十巻　天台智者大師説（大正三四、一）
摩訶止観二十巻　隋天台智者大師説　門人灌頂記（大正四六、一）

のいわゆる「天台三大部」（または「法華三大部」）があり、世に名高い。このほか、

観音玄義一巻　隋天台智者大師説　門人灌頂記（大正三四、八七七）
観音義疏一巻　隋天台智者大師説　門人灌頂記（大正三四、九二一）
法華三昧懺儀一巻　釈智顗撰（大正四六、九四九）

があり、『法華三昧懺儀』は智顗の親撰とみられるが、その他はいずれも弟子の章安灌頂（五六一―六三二）が筆録し修治したものである。

6　吉蔵の講讃

嘉祥大師吉蔵[18]（五四九―六二三）は興皇寺法朗（五〇七―五八一）に師事し、三論の教学を大成したが、般若・三論のみならず法華経および諸大乗経を講讃し、これらの経論の註釈書を著した。二六部が現存し、そのうち法華経関係の註釈書は次の通りである。

法華玄論十巻　　胡吉蔵撰（大正三四、三六一）
法華義疏十二巻　　胡吉蔵撰（大正三四、四五一）
法華遊意二巻又ハ一巻　胡吉蔵造（大正三四、六三三）
法華統略六巻　　胡吉蔵法師撰（続蔵一―四三―一）

このほか天親（世親）造、菩提留支訳『妙法蓮華経憂波提舎（法華論）』の註釈書として、

法華論疏三巻　　胡吉蔵撰（大正四〇、七八五）

があり、また『大乗玄論』巻第三の「一乗義」には、法華経開会思想に関する吉蔵の見解が要約されている。吉蔵は『法華遊意』の「開題序」において、法華経は乗の権実と身の権実を説く経であるとする。まず乗の権実については一と三を対置し、今、法華経において、一乗を借りて、三乗の別ありとする謬見を破し、昔、三乗の別を説いたのは人々を真実に導くための方便であると知らしめて後は、一乗にも執らわれてはならないという。次に身の権実については、修（＝脩、ながい）すなわち真実身の仏寿の長遠と、方便身の短寿とを対置し、法華経（特に寿量品）において真実身の寿量の長遠なることが明かされ、寿量の有限な方便身を破斥して後は、真実身の長遠なることにも執らわれてはならないとしている。かくして言窮慮絶の本性寂然たる理を、強いて妙と名づけるのだ、というのである。ここに三論の中道正

観に立脚する吉蔵の、法華経開会思想解釈の特色がみられる。

7　吉蔵以後の講讃

智顗および吉蔵亡きあと、独自の立場から法華経を註釈したのは唐代法相宗の慈恩大師窺基[19](六三二―六八二)である。『妙法蓮華経玄賛』[20]二十巻(大正三四、六五一)を著し、天親の『法華論』を重んじ、法相唯識宗の立場から法華経を解釈した。法華経に関してはこのほか『妙法蓮華経為為章』一巻および『法華音訓序』が現存する。

また天台宗中興の祖、妙楽大師荊渓湛然[21](七一一―七八二)も「天台三大部」の註釈[22]をはじめ多くの著作を著し天台学を復興させたが、以後は、これら先師の註釈書の抄録や解釈に意を用いるものが多く、華厳あるいは禅の立場から新解釈を加えたものがあるが、先師をしのぐほどの独創的な法華経註釈書はあまりみられない。

おわりに

以上、インドおよび中国の主要な法華経講讃者について法華思想の展開過程を考察した。とりわけ中国では、羅什の『妙法蓮華経』翻訳以来、とみにその講説が盛んとなり、六朝の末期から隋・唐にかけて、その講讃は最盛期を迎えた。中でも梁の法雲、隋の智顗、隋・唐の吉蔵および唐の窺基は、それぞれ先師を批判しつつ独自の立場から法華経を解釈し、すぐれた註釈書を著して法華思想に関する学説を展開し、後世、日本の仏教に多大な影響を及ぼしたのである。

(1) 布施浩岳『法華経成立史』大東出版社、一九三四年、二六三頁、三二九頁。塚本啓祥「提婆品の成立と背景」金倉圓照編『法華経の成立と展開』平楽寺書店、一九七〇年、一六五頁。同『仏教史入門』(レグルス文庫62)、第三文明社、一九七六年、一二八頁。同『法華経の成立と背景――インド文化と大乗仏教』佼成出版社、一九八六年、三一―三四頁、四六二頁以下。丸山孝雄『法華教学研究序説――吉蔵における受容と展開』平楽寺書店、一九七八年、三―六頁。

(2) 花山信勝『聖徳太子御製 法華義疏の研究 附表共』山喜房仏書林、一九三三年第一刷、一九七八年第二刷。同、校訳『法華義疏』上・下、岩波文庫、一九七五年、上九頁、下三九〇―三九二頁。

(3) 塩田義遜『法華教学史の研究』地方書院、一九六〇年、一五頁。横超慧日編著『法華思想』平楽寺書店、一九六九年、二〇八頁。勝呂信静「インドにおける法華経の注釈的解釈」金倉圓照編、前掲書、三六五頁。塚本啓祥「大智度論と法華経――成立と翻訳の問題に関連して」坂本幸男編『法華経の中国的展開』平楽寺書店、一九七二年、六一一頁。

(4) 丸山、前掲書、三―四頁。

(5) 丸山、前掲書、五頁。同「Ⅶ法華経論の立場」平川彰・梶山雄一・高崎直道編『講座大乗仏教4(法華思想)』春秋社、一九八三年、一九三頁。

(6) 丸山、前掲書、七―九頁。

(7) 塩田義遜『法華経の研究』日蓮宗伝道要具社、一九四三年、(復刻)日本図書センター、一九七八年、五二頁。

(8) 同上書、六二頁。

(9) 丸山、前掲書、一一―一三頁。

(10) 丸山、前掲書、一三―一七頁。鳩摩羅什の生没年については諸説がある。鎌田茂雄『中国仏教史』第二巻、東京大学出版会、一九八三年で、鎌田博士は「三四〇―四〇九年」と推定された。

(11) 続蔵一-二-乙二三-四・四〇〇右下―左上。横超慧日『法華思想の研究』平楽寺書店、一九七一年、一七四頁。同「竺道生の法華思想」坂本幸男編、前掲書、一九七二年、一四五頁。

(12) 横超慧日『法華経序説』法蔵館、一九六二年、一一四頁「法華宗要序」。

(13) 丸山、前掲書、一九頁。
(14) 田村芳朗「法雲の『法華義記』の研究」坂本幸男編、前掲書、一七五頁。
(15) 『法華玄論』大正三四、三七二上、三八八下―三八九上。
(16) 丸山、前掲書、二〇―二二頁。
(17) 同上書、二二―二三頁。
(18) 同上書、二四―三一頁。
(19) 同上書、三一―三二頁。
(20) 勝呂信静「窺基の法華玄賛における法華経解釈」坂本幸男編、前掲書、三四三頁。
(21) 丸山、前掲書、三二―三三頁。
(22) 日比宣正『唐代天台学序説――湛然の著作に関する研究』山喜房仏書林、一九六六年。同『唐代天台学研究――湛然の教学に関する考察』山喜房仏書林、一九七五年。

〈執筆者紹介〉

高崎直道　1926年生．東京大学文学部卒．早稲田大学客員教授．

平井俊榮　1930年生．東京大学大学院博士課程単位取得．駒沢大学教授．

新田雅章　1936年生．東京大学大学院博士課程単位取得．福井県立短期大学教授．

木村清孝　1940年生．東京大学大学院修士課程修了．東京大学教授．

石井修道　1943年生．駒沢大学大学院修士課程修了．駒沢大学教授．

正木晴彦　1938年生．東京大学大学院修士課程修了．長崎大学教授．

鎌田茂雄　1927年生．東京大学大学院博士課程修了．愛知学院大学教授．

末木文美士　1949年生．東京大学大学院修士課程修了．東京大学助教授．

丘山新　1948年生．東京大学大学院修士課程修了．日本大学講師．

田村晃祐　1931年生．東京大学大学院修士課程修了．東洋大学教授．

竹村牧男　1948年生．東京大学大学院修士課程修了．筑波大学助教授．

柏木弘雄　1933年生．東京大学大学院博士課程修了．松坂女子短期大学学長．

三崎良周　1921年生．早稲田大学文学部卒．早稲田大学教授．

沖本克己　1943年生．東京大学大学院修士課程修了．花園大学助教授．

丸山孝雄　1929年生．東北大学大学院博士課程単位取得．信州大学教授．

岩波講座 東洋思想 第12巻　　第4回配本(全16巻)

東アジアの仏教

1988年6月15日　第1刷発行　　定価2800円

発行所：〒101 東京都千代田区一ツ橋2-5-5　株式会社 岩波書店　電話 03-265-4111 振替東京 6-26240

印刷・製本：法令印刷　　落丁本・乱丁本はお取替いたします

©岩波書店 1988　Printed in Japan

ISBN 4-00-010332-6

岩波講座 東洋思想　全16巻

〈編集委員〉 長尾雅人　井筒俊彦　福永光司　上山春平
服部正明　梶山雄一　高崎直道

第 1 巻　ユダヤ思想1

＊第 2 巻　ユダヤ思想2

第 3 巻　イスラーム思想1

第 4 巻　イスラーム思想2

＊第 5 巻　インド思想1

第 6 巻　インド思想2

第 7 巻　インド思想3

＊第 8 巻　インド仏教1

第 9 巻　インド仏教2

第10巻　インド仏教3

第11巻　チベット仏教

＊第12巻　東アジアの仏教

第13巻　中国宗教思想1

第14巻　中国宗教思想2

第15巻　日本思想1

第16巻　日本思想2

＊印は既刊